KARL MARX

FRIEDRICH ENGELS

LA IDEOLOGÍA ALEMANA

CARLOS MARX - FEDERICO ENGELS

LA IDEOLOGIA ALEMANA

Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas

QUINTA EDICION

Coedición

EDICIONES PUEBLOS UNIDOS
MONTEVIDEO

EDICIONES GRIJALBO, S. A.
BARCELONA

1974

Traducido del alemán por
WENCESLAO ROCES

Quinta edición

PRINTED IN SPAIN
IMPRESO EN ESPAÑA

ISBN: 84-253-0128-9
Depósito Legal. B. 13.687-1974

Impreso por GRAFICAS ROMÁN S.A., - Casa Oliva 82-88 Barcelona-5

ÍNDICE GENERAL

NOTA DE LA EDICIÓN ALEMANA

En su trabajo "Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas", dice Federico Engels: "En Mánchester, me había dado yo de bruces contra el hecho de que los fenómenos económicos, que hasta ahora no desempeñan ningún papel o solamente un papel desdeñable en la historiografía, constituyen una potencia histórica decisiva, por lo menos en la historia moderna; de que forman la base sobre la que surgen las actuales contradicciones de clase; y de que estas contradicciones de clase, en aquellos países en que han llegado a desarrollarse plenamente gracias a la gran industria, ...sirven, a su vez, de fundamento a la formación de los partidos políticos, a las luchas entre los partidos y, por consiguiente, a toda la historia política. Marx no sólo había llegado a la misma concepción, sino que ya para entonces... (en 1844) la había generalizado en el sentido de que, en términos generales, no es el Estado el que condiciona y regula la sociedad civil, sino ésta la que condiciona y regula el Estado; de que, por tanto, la política y su historia deben explicarse partiendo de las relaciones económicas y de su desarrollo, y no a la inversa. Cuando, en el verano de 1844, visité a Marx en París, se puso de manifiesto nuestra total coincidencia en todos los campos teóricos, y de entonces data nuestra colaboración. Al reunirnos de nuevo en Bruselas en la primavera de 1845, ya Marx había desarrollado en sus lineamientos fundamentales, partiendo de los fundamentos más arriba señalados, su concepción materialista de la historia, y nos pusimos a elaborar en detalle y en las más diversas direcciones la nueva concepción que acababa de ser descubierta".

El gran trabajo que Marx y Engels abordaron en colaboración, sobre estas bases, fue el que lleva por título La Ideo-

logía alemana. *Como Marx expone en el prólogo a la* Crítica de la Economía política, *la finalidad que ambos autores perseguían al escribir esta obra era "desentrañar conjuntamente el antagonismo entre nuestra concepción y la concepción ideológica de la filosofía alemana en realidad, ajustar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior. Y el propósito se llevó a cabo bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana". En carta al editor Leske, explica Marx: "Parecíame muy importante, en efecto,* hacer preceder *la exposición* positiva *de un estudio polémico contra la filosofía alemana y contra el* socialismo alemán *anterior. Era necesario hacerlo así, con el fin de preparar al público para el punto de vista de mi Economía, punto de vista diametralmente opuesto al de la ciencia alemana tal como hasta aquí se viene desarrollando".*

Circunstancias adversas impidieron la terminación e impresión de la obra. "Confiamos el manuscrito", dice Marx, "a la crítica roedora de los ratones, de tanto mejor grado cuanto que habíamos conseguido ya nuestro propósito fundamental, el cual no era otro que esclarecer las cosas ante nosotros mismos".

La socialdemocracia alemana no consideró nunca necesario proceder a publicar la importante obra de que aquí se habla; el manuscrito permaneció inédito en sus archivos durante largos años. La Ideología alemana *no vio la luz de la publicidad en su texto íntegro hasta que se publicó en 1932, formando parte del volumen V de la Primera Sección de la edición histórico-crítica de las* Obras completas, escritos y cartas de Marx y Engels (MEGA = Marx-Engels Gesamtausgabe). *Esta edición crítica constituye hoy una rareza bibliográfica.*

La presente edición permitirá, por fin, que un amplio círculo de lectores se familiarice con esta obra fundamental de Marx y Engels. En ella se toma como base la edición de la MEGA; reproduce, por tanto, el texto íntegro de ésta y recoge, además, en el Apéndice, algunos apuntes tomados de los libros de notas de los autores correspondientes a la época en que la obra fue redactada, entre ellos la primera versión de las "Tesis sobre Feuerbach" de Marx. Se prescinde aquí, en cambio, como corresponde a la finalidad indicada de esta edición, del aparato crítico del texto y de las fuentes que

acompaña a la edición de la MEGA. Nos limitaremos a señalar, por lo que se refiere al manuscrito utilizado, que la parte V, que lleva por epígrafe "El Dr. Georg Kuhlmann de Holstein o la profecía del Verdadero Socialismo" (págs. 647-660 de la presente edición) (1) *fue compuesta probablemente por Moses Hess, copiada por Joseph Weydemeyer y redactada en su versión definitiva por Marx.*

Las lagunas del manuscrito aparecen señaladas en nuestro texto por puntos suspensivos entre corchetes ([ ]); entre corchetes se hace figurar también la presunta lectura cuando se trata de lagunas breves. Las frases y citas en lenguas extranjeras figuran traducidas en notas de pie de página, con la indicación (N. del ed.), *para ayudar a la comprensión del lector. En cambio, las notas que proceden directamente de Marx y Engels se indican con el nombre de éstos. Hemos modernizado, para mayor claridad, la ortografía y la puntuación. A las notas explicativas de la Red.* (pág. 636)* (2) *se hace referencia en el texto mediante números índices entre paréntesis cuadrados. Para facilitar el manejo del libro, hemos añadido, al final, un índice bibliográfico e índices alfabéticos de nombres de autores y de conceptos.*

LA EDITORIAL

---

(1) Ver págs. 649-660 de la presente edición española.
(2) Ídem, pág. 689.

PRÓLOGO

Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantamas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos. Enseñémoslos a sustituir estas quimeras por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará.

Estas inocentes y pueriles fantasías forman el meollo de la filosofía neohegeliana en boga, que en Alemania no sólo es acogida con espanto y veneración por el público, sino que es proclamada por los mismos *héroes filosóficos* con la solemne conciencia de su revolucionaria peligrosidad y de su criminal inexorabilidad. El primer volumen de la presente publicación se propone desenmascarar a estas ovejas que se hacen pasar por lobos y son tenidas por tales, poner de manifiesto cómo no hacen otra cosa que balar filosóficamente, cómo las jactancias de estos intérpretes filosóficos reflejan simplemente el estado lastimoso de la realidad alemana. Se propone poner en evidencia y desacreditar esa lucha filosófica con las sombras de la realidad a que el soñador y soñoliento pueblo alemán es tan aficionado.

Un hombre listo dio una vez en pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se

dejaban llevar de la *idea de la gravedad.* Tan pronto como se quitasen esta idea de la cabeza, considerándola por ejemplo como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse. Ese hombre se pasó la vida luchando contra la ilusión de la gravedad, de cuyas nocivas consecuencias le aportaban nuevas y abundantes pruebas todas las estadísticas. Este hombre listo era el prototipo de los nuevos filósofos revolucionarios alemanes.[1]

I

FEUERBACH

CONTRAPOSICIÓN ENTRE LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA Y LA IDEALISTA

[*INTRODUCCIÓN*]

I

FEUERBACH

Según anuncian los ideólogos alemanes, Alemania ha pasado en estos últimos años por una revolución sin igual. El proceso de descomposición del sistema hegeliano, que comenzó con Strauss, se ha desarrollado hasta convertirse en una fermentación universal, que ha arrastrado consigo a todas las "potencias del pasado". En medio del caos general, han surgido poderosos reinos, para derrumbarse de nuevo en seguida, han brillado momentáneamente héroes, sepultados nuevamente en las tinieblas por otros rivales más audaces y más poderosos. Fue ésta una revolución junto a la cual la francesa es un juego de chicos, una lucha ecuménica al lado de la cual palidecen y resultan ridículas las luchas de los diádocos. Los principios se desplazaban, los héroes del pensamiento se derribaban los unos a los otros con inaudita celeridad, y en los tres años que transcurrieron de 1842 a 1845 se removió el suelo de Alemania más que antes en tres siglos.

Y todo esto ocurrió, al parecer, en los dominios del pensamiento puro.

Trátase, en verdad, de un acontecimiento interesante: del proceso de putrefacción del Espíritu absoluto. Al apagarse la última chispa de vida, entraron en descomposición las diversas partes integrantes de este *caput mortuum*,* dieron paso a nuevas combinaciones y se formaron nuevas sustancias. Los industriales de la filosofía, que hasta aquí habían vivido de la explotación del Espíritu absoluto, arrojáronse ahora

* Cabeza muerta *(N. de la ed.).*

sobre las nuevas combinaciones. Cada uno se dedicaba afanosamente a explotar el negocio de la parcela que le había tocado en suerte. No podía por menos de surgir la competencia. Al principio, ésta manteníase dentro de los límites de la buena administración burguesa. Más tarde, cuando ya el mercado alemán se hallaba abarrotado y la mercancía, a pesar de todos los esfuerzos, no encontraba salida en el mercado mundial, los negocios empezaron a echarse a perder a la manera alemana acostumbrada, mediante la producción fabril y adulterada, el empeoramiento de la calidad de los productos y la adulteración de la materia prima, la falsificación de los rótulos, las compras simuladas, los cheques girados en descubierto y un sistema de créditos carente de toda base real. Y la competencia se convirtió en una enconada lucha, que hoy se nos ensalza y presenta como un viraje de la historia universal, como el creador de los resultados y conquistas más formidables.

Para apreciar en sus debidos términos toda esta charlatanería de tenderos filosóficos que despierta un saludable sentimiento nacional hasta en el pecho del honrado burgués alemán; para poner plásticamente de relieve la mezquindad, la pequeñez provinciana de todo este movimiento neohegeliano y, sobre todo, el contraste tragicómico entre las verdaderas hazañas de estos héroes y las ilusiones suscitadas en torno a ellas, necesitamos contemplar siquiera una vez todo el espectáculo desde un punto de vista situado fuera de los ámbitos de Alemania.[2]

II

A. — *LA IDEOLOGÍA EN GENERAL, Y LA IDEOLOGÍA ALEMANA EN PARTICULAR*

La crítica alemana no se ha salido, hasta en estos esfuerzos suyos de última hora, del terreno de la filosofía. Y, muy lejos de entrar a investigar sus premisas filosóficas generales, todos sus problemas brotan, incluso, sobre el terreno de un

determinado sistema filosófico, del sistema hegeliano. No sólo sus respuestas, sino también los problemas mismos, llevan consigo un engaño. La sumisión a Hegel es la razón de por qué ninguno de estos modernos críticos ha intentado siquiera una amplia crítica del sistema hegeliano, por mucho que cada uno de ellos afirme haberse remontado sobre Hegel. Su polémica contra Hegel y la de los unos contra los otros se limita a que cada uno de ellos destaque un aspecto del sistema hegeliano, tratando de enfrentarlo, a la par contra el sistema en su conjunto y contra los aspectos destacados por los demás. Al principio, tomábanse ciertas categorías hegelianas puras y auténticas, tales como las de substancia y autoconciencia, para profanarlas más tarde con nombres más vulgares, como los de género, el Único, el hombre, etc.

Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas *religiosas.*[3] Se partía de la religión real y de la verdadera teología. Qué fuera la conciencia religiosa, la idea religiosa, se determinaba de distinto modo en el curso ulterior. El progreso consistía en englobar las ideas metafísicas, políticas, jurídicas, morales y de otro tipo supuestamente imperantes, bajo la esfera de las ideas religiosas o teológicas, explicando asimismo la conciencia política, jurídica o moral como conciencia religiosa o teológica y presentando al hombre político, jurídico o moral y, en última instancia, "*al* hombre", como el hombre religioso. Partíase como premisa del imperio de la religión. Poco a poco, toda relación dominante se explicaba como una relación religiosa y se convertía en culto, en culto del derecho, culto del Estado, etc. Por todas partes se veían dogmas, nada más que dogmas, y la fe en ellos. El mundo era canonizado en proporciones cada vez mayores, hasta que, por último, el venerable San Max pudo santificarlo en bloque y darlo por liquidado de una vez por todas.

Los viejos hegelianos lo *comprendían* todo una vez que lo reducían a una de las categorías lógicas de Hegel. Los neohegelianos lo *criticaban* todo sin más que deslizar por debajo de ello ideas religiosas o declararlo como algo teológico. Los neohegelianos coincidían con los viejos hegelianos en la fe en el imperio de la religión, de los conceptos, de lo general,

dentro del mundo existente. La única diferencia era que los unos combatían como usurpación el poder que los otros reconocían y aclamaban como legítimo.

Y, como entre estos neohegelianos las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos independizada eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana, era lógico que también los neohegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia. En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los neohegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ello sus barreras. Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación. Pese a su fraseología supuestamente "revolucionaria", los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores. Los más jóvenes entre ellos han descubierto la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que sólo luchan contra "*frases*". Pero se olvidan de añadir que a estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otras frases y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente. Los únicos resultados a que podía llegar esta crítica filosófica fueron algunos esclarecimientos histórico-religiosos, harto unilaterales por lo demás, sobre el cristianismo; todas sus demás afirmaciones se reducen a otras tantas maneras más de adornar su pretensión de entregarnos, con estos esclarecimientos insignificantes, descubrimientos de alcance histórico-mundial.

A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea.

Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino *premisas reales*, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica.

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes.(4) El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres *mismos ni* las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo.(5) Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres.

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.

El *modo como* los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos

son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.

Esta producción sólo aparece al *multiplicarse* la *población*. Y presupone, a su vez, un *intercambio* entre los individuos. La forma de este intercambio se halla condicionada, a su vez, por la producción.

Las relaciones entre unas naciones y otras dependen de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior. Es éste un hecho generalmente reconocido. Pero, no sólo las relaciones entre una nación y otra, sino también toda la estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su intercambio interior y exterior. Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo. Toda nueva fuerza productiva, cuando no se trata de una simple extensión cuantitativa de fuerzas productivas ya conocidas con anterioridad (como ocurre, por ejemplo, con la roturación de tierras) trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo.

La división del trabajo dentro de una nación se traduce, ante todo, en la separación del trabajo industrial y comercial con respecto al trabajo agrícola y, con ello, en la separación de la *ciudad* y el *campo* y en la contradicción de los intereses entre una y otro. Su desarrollo ulterior conduce a la separación del trabajo comercial del industrial. Al mismo tiempo, la división del trabajo dentro de estas diferentes ramas acarrea, a su vez, la formación de diversos sectores entre los individuos que cooperan en determinados trabajos. La posición que ocupan entre sí estos diferentes sectores se halla condicionada por el modo de explotar el trabajo agrícola, industrial y comercial (patriarcalismo, esclavitud, estamentos, clases). Y las mismas relaciones se muestran, al desarrollarse el comercio, en las relaciones entre diferentes naciones.

Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí,

en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo.

La primera forma de la propiedad es la propiedad de la tribu. Esta forma de propiedad corresponde a la fase incipiente de la producción en que un pueblo se nutre de la caza y la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura. En este último caso, la propiedad tribual presupone la existencia de una gran masa de tierras sin cultivar. En esta fase, la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es más que la extensión de la división natural del trabajo existente en el seno de la familia. La organización social, en esta etapa, se reduce también, por tanto, a una ampliación de la organización familiar: a la cabeza de la tribu se hallan sus patriarcas, por debajo de ellos los miembros de la tribu y en el lugar más bajo de todos, los esclavos. La esclavitud latente en la familia va desarrollándose poco a poco al crecer la población y las necesidades, al extenderse el comercio exterior y al aumentar las guerras y el comercio de trueque.

La segunda forma está representada por la antigua propiedad comunal y estatal, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una *ciudad*, mediante acuerdo voluntario o por conquista, y en la que sigue existiendo la esclavitud. Junto a la propiedad comunal, va desarrollándose ya, ahora, la propiedad privada mobiliaria, y más tarde la inmobiliaria, pero como forma anormal, supeditada a aquélla. Los ciudadanos del Estado sólo en cuanto comunidad pueden ejercer su poder sobre los esclavos que trabajan para ellos, lo que ya de por sí los vincula a la forma de la propiedad comunal. Es la propiedad privada en común de los ciudadanos activos del Estado, obligados con respecto a los esclavos a permanecer unidos en este tipo natural de asociación. Esto explica por qué toda la organización de la sociedad asentada sobre estas bases, y con ella el poder del pueblo, decaen a medida que va desarrollándose la propiedad privada inmobiliaria. La división del trabajo aparece ya. aquí, más desarrollada. Nos encontramos ya con la contradicción entre la ciudad y el campo y, más tarde, con la contradicción entre estados que representan, de una y otra parte, los inte-

reses de la vida urbana y los de la vida rural, y, dentro de las mismas ciudades, con la contradicción entre la industria y el comercio marítimo. La relación de clases entre ciudadanos y esclavos ha adquirido ya su pleno desarrollo.

A toda esta concepción de la historia parece contradecir el hecho de la conquista. Hasta ahora, venía considerándose la violencia, la guerra, el saqueo, el asesinato para robar, etc., como la fuerza propulsora de la historia. Aquí, tenemos que limitarnos necesariamente a los puntos capitales, razón por la cual tomaremos el ejemplo palmario de la destrucción de una vieja civilización por obra de un pueblo bárbaro y, como consecuencia de ello, la creación de una nueva estructura de la sociedad, volviendo a comenzar por el principio. (Roma y los bárbaros, el feudalismo y las Galias, el Imperio Romano de Oriente y los turcos). Por parte del pueblo bárbaro conquistador, la guerra sigue siendo, como ya apuntábamos más arriba, una forma normal de comercio, explotada tanto más celosamente cuanto que, dentro del tosco modo de producción tradicional y único posible para estos pueblos, el incremento de la población crea más apremiantemente la necesidad de nuevos medios de producción. En Italia, por el contrario, por virtud de la concentración de la propiedad territorial (determinada, además de la compra de tierras y el recargo de deudas de sus cultivadores, por la herencia, ya que, a consecuencia de la gran ociosidad y de la escasez de matrimonios, los viejos linajes iban extinguiéndose poco a poco y sus bienes quedaban reunidos en pocas manos) y de la transformación de las tierras de labor en terrenos de pastos (provocada, aparte de las causas económicas normales todavía en la actualidad vigentes, por la importación de cereales robados y arrancados en concepto de tributos y de la consiguiente escasez de consumidores para el grano de Italia), casi desapareció la población libre y los mismos esclavos morían en masa por inanición, y tenían que ser reemplazados constantemente por otros nuevos. La esclavitud seguía siendo la base de toda la producción. Los plebeyos, que ocupaban una posición intermedia entre los libres y los esclavos, no llegaron a ser nunca más que una especie de *lumpenproletariado*. Por otra parte y en general, Roma nunca fue más que una

ciudad, que mantenía con las provincias una relación casi exclusivamente política, la cual, como es natural, podía verse rota o quebrantada de nuevo por acontecimientos de orden político.

Con el desarrollo de la propiedad privada, surgen aquí las mismas relaciones con que nos encontraremos en la propiedad privada de los tiempos modernos, aunque en proporciones más extensas. De una parte, aparece la concentración de la propiedad privada, que en Roma comienza desde muy pronto (una prueba de ello la tenemos en la ley agraria licinia [1]) y que, desde las guerras civiles y sobre todo bajo los emperadores, avanza muy rápidamente; de otra parte, y en correlación con esto, la transformación de los pequeños campesinos plebeyos en un proletariado, que, sin embargo, dada su posición intermedia entre los ciudadanos poseedores y los esclavos, no llega a adquirir un desarrollo independiente.

La tercera forma es la de la propiedad feudal o por estamentos. Así como la Antigüedad partía de la *ciudad* y de su pequeña demarcación, la Edad Media tenía como punto de partida el *campo*. Este punto de arranque distinto hallábase condicionado por la población con que se encontró la Edad Media: una población escasa, diseminada en grandes áreas y a la que los conquistadores no aportaron gran incremento. De aquí que, al contrario de lo que había ocurrido en Grecia y en Roma, el desarrollo feudal se iniciara en un terreno mucho más extenso, preparado por las conquistas romanas y por la difusión de la agricultura, al comienzo relacionado con ellas. Los últimos siglos del Imperio Romano decadente y la conquista por los propios bárbaros destruyeron una gran cantidad de fuerzas productivas; la agricultura veíase postrada, la industria languideció por la falta de mercados, el comercio cayó en el sopor o se vio violentamente interrumpido y la población rural y urbana decreció. Estos factores preexistentes y el modo de organización de la conquista por ellos condicionado hicieron que se desarrollara, bajo la influencia de la estructura del ejército germánico, la propiedad feudal. También ésta se basa, como la propiedad de la tribu y la comunal, en una comunidad, pero a ésta no se

enfrentan ahora, en cuanto clase directamente productora, los esclavos, como ocurría en la sociedad antigua, sino los pequeños campesinos siervos de la gleba. Y, a la par con el desarrollo completo del feudalismo, aparece la contraposición del campo con respecto a la ciudad. La organización jerárquica de la propiedad territorial y, en relación con ello, las mesnadas armadas, daban a la nobleza el poder sobre los siervos. Esta organización feudal era, lo mismo que lo había sido la propiedad comunal antigua, una asociación frente a la clase productora dominada; lo que variaba era la forma de la asociación y la relación con los productores directos, ya que las condiciones de producción habían cambiado.

A esta organización feudal de la propiedad territorial correspondía en las *ciudades* la propiedad corporativa, la organización feudal del artesanado. Aquí, la propiedad estribaba, fundamentalmente, en el trabajo de cada uno. La necesidad de asociarse para hacer frente a la nobleza rapaz asociada; la exigencia de disponer de lugares de venta comunes en una época cuando el industrial era al propio tiempo comerciante: la creciente competencia de los siervos que huían de la gleba y afluían en tropel a las ciudades prósperas y florecientes, y la organización feudal de todo el país hicieron surgir los *gremios;* los pequeños capitales de los artesanos sueltos, reunidos poco a poco por el ahorro, y la estabilidad del número de éstos en medio de una creciente población, hicieron que se desarrollara la relación entre oficiales y aprendices, engendrando en las ciudades una jerarquía semejante a la que imperaba en el campo.

Por tanto, durante la época feudal, la forma fundamental de la propiedad era la de la propiedad territorial con el trabajo de los siervos a ella vinculados, de una parte, y de otra el trabajo propio con un pequeño capital que dominaba el trabajo de los oficiales de los gremios. La estructuración de ambos factores hallábase determinada por las condiciones limitadas de la producción, por el escaso y rudimentario cultivo de la tierra y por la industria artesanal. La división del trabajo se desarrolló muy poco, en el período floreciente del feudalismo. Todo país llevaba en su entraña la contradicción entre la ciudad y el campo; es cierto que la estructuración

de los estamentos se hallaba muy ramificada y patente, pero fuera de la separación entre príncipes, nobleza, clero y campesinos, en el campo, y maestros, oficiales y aprendices, y muy pronto la plebe de los jornaleros, en la ciudad, no encontramos ninguna otra división importante. En la agricultura, la división del trabajo veíase entorpecida por el cultivo parcelado, junto al que surgió después la industria a domicilio de los propios campesinos; en la industria, no existía división del trabajo dentro de cada oficio, y muy poca entre unos oficios y otros. La división entre la industria y el comercio se encontró ya establecida de antes en las viejas ciudades, mientras que en las nuevas sólo se desarrolló más tarde, al entablarse entre las ciudades contactos y relaciones.

La agrupación de territorios importantes en reinos feudales era una necesidad, tanto para la nobleza territorial como para las ciudades. De aquí que a la cabeza de la organización de la clase dominante, de la nobleza, figurara en todas partes un monarca.

Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.(6)

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento

material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que correspon-

de a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia.

Y este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus condiciones son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas.

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea el de una época pasada o el del presente, la exposición real de las cosas. La eliminación de estas dificultades hállase condicionada por premisas que en modo alguno pueden exponerse aquí, pues se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época. Destacaremos aquí algunas de estas abstracciones, para oponerlas a la ideología, ilustrándolas con algunos ejemplos históricos.

[1]

HISTORIA

Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para "hacer historia", en condiciones de poder vivir*. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. Y aun cuando la vida de los sentidos se reduzca al mínimo, a lo más elemental, como en San Bruno, este mínimo presupondrá siempre, necesariamente, la actividad de la producción. Por consiguiente, lo primero, en toda concepción histórica, es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el lugar que le corresponde. Cosa que los alemanes, como es sabido, no han hecho nunca, razón por la cual la historia jamás ha tenido en Alemania una base *terrenal* ni, consiguientemente, ha existido nunca aquí un historiador. Los franceses y los ingleses, aun cuando concibieron de un modo extraordinariamente unilateral el entronque de este hecho con la llamada historia, ante todo mientras estaban prisioneros de la ideología política, hicieron, sin embargo, los primeros intentos encaminados a dar a la historiografía una base materialista, al escribir las primeras historias de la sociedad civil, del comercio y de la industria.

Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y

* *Hegel*. Condiciones geológicas, hidrográficas, etc. Los cuerpos humanos. Necesidad, trabajo. *(Glosa marginal de Marx)*.

esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico. Y ello demuestra inmediatamente de quién es hija espiritual la gran sabiduría histórica de los alemanes, que, cuando les falta el material positivo y no vale chalanear con necedades políticas ni literarias, no nos ofrecen ninguna clase de historia, sino que hacen desfilar ante nosotros los "tiempos prehistóricos", pero sin detenerse a explicarnos cómo se pasa de este absurdo de la "prehistoria" a la historia en sentido propio, aunque es evidente, por otra parte, que sus especulaciones históricas se lanzan con especial fruición a esta "prehistoria" porque en ese terreno creen hallarse a salvo de la ingerencia de los "toscos hechos" y, al mismo tiempo, porque aquí pueden dar rienda suelta a sus impulsos especulativos y proponer y echar por tierra miles de hipótesis.

El tercer factor que aquí interviene de antemano en el desarrollo histórico es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la *familia*. Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano, brotan nuevas necesidades, pasa a ser (salvo en Alemania) una relación secundaria y tiene, por tanto, que tratarse y desarrollarse con arreglo a los datos empíricos existentes, y no ajustándose al "concepto de la familia" misma, como se suele hacer en Alemania.*

Por lo demás, estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencilla-

---

* Construcción de viviendas. De suyo se comprende que, entre los salvajes, cada familia tiene su propia caverna o choza, como entre los nómades ocupa cada una su tienda aparte. Y el desarrollo ulterior de la propiedad privada viene a hacer aun más necesaria esta economía doméstica separada. Entre los pueblos agrícolas, la economía doméstica común es tan imposible como el cultivo en común de la tierra. La construcción de ciudades representó un gran progreso. Sin embargo, en todos los períodos anteriores, la supresión de la economía aparte, inseparable de la abolición de la propiedad privada, resultaba imposible, entre otras cosas, porque no se daban las condiciones ma-

mente como eso, como tres aspectos o, para decirlo a la manera alemana, como tres "momentos" que han existido desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia.

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una "fuerza productiva"; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la "historia de la humanidad" debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio.

Pero, asimismo es evidente que en Alemania no se puede escribir este tipo de historia, ya que los alemanes carecen, no sólo de la capacidad de concepción y del material necesarios, sino también de la "certeza" adquirida a través de los sentidos, y que de aquel lado del Rin no es posible reunir experiencias, por la sencilla razón de que allí no ocurre ya

---

teriales para ello. La implantación de una economía doméstica colectiva presupone el desarrollo de la maquinaria, de la explotación de las fuerzas naturales y de muchas otras fuerzas productivas, por ejemplo de las conducciones de aguas, de la iluminación por gas, de la calefacción a vapor, etc., así como la supresión [de la contradicción] de la ciudad y el campo. Sin estas condiciones, la economía colectiva no representaría de por sí a su vez una nueva fuerza de producción, carecería de toda base material, descansaría sobre un fundamento puramente teórico; es decir, sería una pura quimera y se reduciría, en la práctica, a una economía de tipo conventual. Lo que podía llegar a conseguirse se revela en la agrupación en ciudades y en la construcción de casas comunes para determinados fines concretos (prisiones, cuarteles, etc.), Que la supresión de la economía aparte no puede separarse de la supresión de la familia, es algo evidente por sí mismo. *(Nota de Marx y Engels).*

historia alguna. Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una "historia", aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que también mantenga unidos a los hombres.

Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también "conciencia".* Pero, tampoco ésta es de antemano una conciencia "pura". El "espíritu" nace ya tarado con la maldición de estar "preñado" de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres.[7] Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se "*comporta*" ante nada ni, en general, podemos decir que tenga "*comportamiento*" alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).

---

* Los hombres tienen historia porque se ven obligados a *producir* su vida y deben, además, producirla de un *determinado* modo: esta necesidad está impuesta por su organización física, y otro tanto ocurre con su conciencia. *(Glosa marginal de Marx).*

Inmediatamente, vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan determinados por la forma social, y a la inversa. En este caso. como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento limitado de los hombres hacia la naturaleza condiciona el limitado comportamiento de unos hombres para con otros, y éste, a su vez, su comportamiento limitado hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún ninguna modificación histórica. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase: es, simplemente, una conciencia gregaria y, en este punto, el hombre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente. Esta conciencia gregaria o tribual se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre que descansan los dos anteriores. De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo "natural" en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc., etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual*. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría "pura", de la teología "pura", la filosofía y la moral "puras", etc. Pero, aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones exis-

* La primera forma de los ideólogos, los *sacerdotes*, decae. *(Glosa marginal de Marx).*

tentes, esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva existente; cosa que, por lo demás, dentro de un determinado círculo nacional de relaciones, podrá suceder también a pesar de que la contradicción no se dé en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones; es decir, entre la conciencia nacional y general de una nación.* Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la *división del trabajo,* se da la posibilidad, más aun, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo. Por lo demás, de suyo se comprende que los "espectros", los "nexos", los "entes superiores", los "conceptos", los "reparos", no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea aparte del individuo aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él.

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la distribución *desigual,* tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo

---

* [Religión]. Los alemanes con la *ideología* en cuanto tal. *(Glosa marginal de Marx).*

demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta.

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo "general", sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control,

que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado,* una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribual, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay una que domina sobre todas las demás.

De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases (de lo que los historiadores alemanes no tienen ni la más remota idea, a pesar de habérseles facilitado las orientaciones necesarias acerca de ello en los *Anales Franco-Alemanes* y en *La Sagrada Familia).* Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada.

Precisamente porque los individuos *sólo* buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo "ajeno" a ellos e "independiente" de ellos, como un interés "general" a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha *práctica* de estos intere-

ses particulares que constantemente y de un modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición *práctica* y el refrenamiento por el interés "general" ilusorio bajo la forma del Estado. El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta *"enajenación"*, para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas.* Para que se convierta en un poder "insoportable", es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente "desposeída" y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano *histórico-universal,* y no en la vida puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza,* comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior; y, además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio *universal* de los hombres, en virtud de lo cual, por una parte, el fenómeno de la masa "desposeída" se produce *simultáneamente* en todos los pueblos (competencia general), haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros y, por último, instituye a individuos *histórico-universales,* empírica-

mente mundiales, en vez de individuos locales. Sin esto, 1.º el comunismo sólo llegaría a existir como fenómeno local; 2.º las mismas *potencias* del intercambio no podrían desarrollarse como potencias *universales* y, por tanto, insoportables, sino que seguirían siendo simples "circunstancias" supersticiosas de puertas adentro, y 3.º toda ampliación del intercambio *acabaría con el comunismo local.*

El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción "coincidente" o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado. ¿Cómo, si no, podría la propiedad, por ejemplo, tener una historia, revestir diferentes formas, y la propiedad territorial, supongamos, según las diferentes premisas existentes, presionar en Francia para pasar de la parcelación a la centralización en pocos manos y en Inglaterra, a la inversa, de la concentración en pocas manos a la parcelación, como hoy realmente estamos viendo? ¿O cómo explicarse que el comercio, que no es sino el intercambio de los productos de diversos individuos y países, llegue a dominar el mundo entero mediante la relación entre la oferta y la demanda —relación que, como dice un economista inglés, gravita sobre la tierra como el destino de los antiguos, repartiendo con mano invisible la felicidad y la desgracia entre los hombres, creando y destruyendo imperios, alumbrando pueblos y haciéndolos desaparecer—, mientras que, con la destrucción de la base, de la propiedad privada, con la regulación comunista de la producción y la abolición de la actitud en que los hombres se *comportan ante sus propios productos como ante algo extraño* a ellos, el poder de la relación de la oferta y la demanda se reduce a la nada y los hombres vuelven a hacerse dueños del intercambio, de la producción y del modo de su mutuo comportamiento?

Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente. Por lo demás, la masa de los *simples* obreros —de la

fuerza de trabajo excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción, por limitada que ella sea— y, por tanto, la pérdida no puramente temporal de este mismo trabajo como fuente segura de vida, presupone, a través de la competencia, el *mercado mundial*. Por tanto, el proletariado sólo puede existir en un plano *histórico-mundial*, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal.

La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la *sociedad civil*, que, como se desprende de lo anteriormente expuesto, tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu, y cuya naturaleza queda precisada en páginas anteriores. Ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira, con su limitación, a las acciones resonantes de los jefes y del Estado.(8) La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende de los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado. El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra supraestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre.

[2]

SOBRE LA PRODUCCIÓN DE LA CONCIENCIA

En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (cuya opresión llegan luego a considerar como una perfidia del llamado espíritu universal, etc.), poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial.* Pero, asimismo, se demuestra empíricamente que, con el derrocamiento del orden social existente por obra de la revolución comunista (de lo que hablaremos más adelante) y la abolición de la propiedad privada, idéntica a dicha revolución, se disuelve ese poder tan misterioso para los teóricos alemanes y, entonces, la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en una historia universal. Es evidente, por lo que dejamos expuesto más arriba, que la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales. Sólo así se liberan los individuos concretos de las diferentes trabas nacionales y locales, se ponen en contacto práctico con la producción (incluyendo la espiritual) del mundo entero y se colocan en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar esta multiforme y completa producción de toda la tierra (las creaciones de los hombres). La dependencia *total,* forma natural de la cooperación *histórico-universal* de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extrañas. Ahora bien, esta concepción puede interpretarse, a su vez, de un modo especulativo-idealista, es decir, fantástico, como la "autocreación del género" (la "sociedad como sujeto"), representándose la serie sucesiva de los individuos relacionados entre sí como un solo individuo que realiza el misterio de engendrarse a sí

mismo. Aquí, habremos de ver cómo los individuos se hacen *los unos a los otros*, tanto física como espiritualmente, pero no se hacen a sí mismos, ni en la disparatada concepción de San Bruno ni en el sentido del "Único", del hombre "hecho".

Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos). No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la "autoconciencia" o la transformación en "fantasmas", "espectros", "visiones", etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución. Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la "autoconciencia", como el "espíritu del espíritu", sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a ésta, de otra parte, sus pro-

pias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias. Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la "substancia" y la "esencia del hombre", elevándolo a apoteosis y combatiéndolo; un fundamento real que no se ve menoscabado en lo más mínimo en cuanto a su acción y a sus influencias sobre el desarrollo de los hombres por el hecho de que estos filósofos se rebelen contra él como "autoconciencia" y como el "Único". Y estas condiciones de vida con que las diferentes generaciones se encuentran al nacer deciden también si las conmociones revolucionarias que periódicamente se repiten en la historia serán o no lo suficientemente fuertes para derrocar la base de todo lo existente. Si no se dan estos elementos materiales de una conmoción total, o sea, de una parte, las fuerzas productivas existentes y, de otra, la formación de una masa revolucionaria que se levante, no sólo en contra de ciertas condiciones de la sociedad anterior, sino en contra de la misma "producción de la vida" vigente hasta ahora, contra la "actividad de conjunto" sobre que descansa, en nada contribuirá a hacer cambiar la marcha práctica de las cosas el que la *idea* de esta conmoción haya sido proclamada ya cien veces, como lo demuestra la historia del comunismo.

Toda la concepción histórica, hasta ahora, ha hecho caso omiso de esta base real de la historia, o la ha considerado simplemente como algo accesorio, que nada tiene que ver con el desarrollo histórico. Esto hace que la historia deba escribirse siempre con arreglo a una pauta situada fuera de ella; la producción real de la vida se revela como algo protohistórico, mientras que la historicidad se manifiesta como algo separado de la vida usual, como algo extra y supraterrenal. De este modo, se excluye de la historia el comportamiento de los hombres hacia la naturaleza, lo que engendra la antítesis de naturaleza e historia. Por eso, esta concepción sólo acierta a ver en la historia las acciones políticas de los cau-

dillos y del Estado, las luchas religiosas y las luchas teóricas en general, y se ve obligada a *compartir*, especialmente, en cada época histórica, *las ilusiones de esta época*. Por ejemplo, una época se imagina que se mueve por motivos puramente "políticos" o "religiosos", a pesar de que la "religión" o la "política" son simplemente las formas de sus motivos reales: pues bien, el historiador de la época de que se trata acepta sin más tales opiniones. Lo que estos determinados hombres se "figuraron", se "imaginaron" acerca de su práctica real se convierte en la única potencia determinante y activa que dominaba y determinaba la práctica de estos hombres. Y así, cuando la forma tosca con que se presenta la división del trabajo entre los hindúes y los egipcios provoca en estos pueblos el régimen de castas propio de su Estado y de su religión, el historiador cree que el régimen de castas fue la potencia que engendró aquella tosca forma social. Y, mientras que los franceses y los ingleses se aferran, por lo menos, a la ilusión política, que es, ciertamente la más cercana a la realidad, los alemanes se mueven en la esfera del "espíritu puro" y hacen de la ilusión religiosa la fuerza motriz de la historia.

La filosofía hegeliana de la historia es la última consecuencia, llevada a su "expresión más pura" de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros, que más tarde San Bruno se representará necesariamente como una serie de "pensamientos" que se devoran los unos a los otros, hasta que, por último, en este entredevorarse, perece la "autoconciencia", y por este mismo camino marcha de un modo todavía más consecuente San Max Stirner, quien, volviéndose totalmente de espaldas a la historia real, tiene necesariamente que presentar todo el proceso histórico como una simple historia de "caballeros", bandidos y espectros, de cuyas visiones sólo acierta a salvarse él, naturalmente, por la "no santidad".* Esta concepción

* La llamada historiografía *objetiva* consistía, cabalmente, en concebir las relaciones históricas como algo aparte de la actividad. Carácter reaccionario. *(Glosa marginal de Marx).*

es realmente religiosa; presenta al hombre religioso como el protohombre de quien arranca toda la historia y, dejándose llevar de su imaginación, suplanta la producción real de los medios de vida y de la vida misma por la producción de quimeras religiosas. Toda esta concepción de la historia, unida a su disolución y a los escrúpulos y reparos nacidos de ella, es una incumbencia puramente *nacional* de los alemanes y sólo tiene un interés *local* para Alemania, como por ejemplo la importante cuestión, repetidas veces planteada en estos últimos tiempos, de cómo puede llegarse, en rigor, "del reino de Dios al reino del hombre", como si este "reino de Dios" hubiera existido nunca más que en la imaginación y los eruditos señores no hubieran vivido siempre, sin saberlo, en el "reino del hombre", hacia el que ahora buscan los caminos, y como si el entretenimiento científico, pues no otra cosa es, de explicar lo que hay de curioso en estas formaciones teóricas perdidas en las nubes no residiese cabalmente, por el contrario, en demostrar cómo nacen de las relaciones reales sobre la tierra. Para estos alemanes, se trata siempre, en general, de explicar los absurdos con que nos encontramos por cualesquiera otras quimeras; es decir, de presuponer que todos estos absurdos tienen un *sentido* propio, el que sea, que es necesario desentrañar, cuando de lo que se trata es, simplemente, de explicar estas frases teóricas en función de las relaciones reales existentes. Como ya hemos dicho, la evaporación real y práctica de estas frases, la eliminación de estas ideas de la conciencia de los hombres, es obra del cambio de las circunstancias, y no de las deducciones teóricas. Para la masa de los hombres, es decir, para el proletariado, estas ideas teóricas no existen y no necesitan, por tanto, ser eliminadas, y aunque esta masa haya podido profesar alguna vez ideas teóricas de este tipo, por ejemplo ideas religiosas, hace ya mucho tiempo que las circunstancias se han encargado de eliminarlas.

El carácter puramente nacional de tales problemas y de sus soluciones se revela, además, en el hecho de que estos teóricos crean seriamente que fantasmas cerebrales como los del "Hombre-Dios", "el Hombre", etc., han presidido en verdad determinadas épocas de la historia —San Bruno llega, inclu-

so, a afirmar que sólo "la crítica y los críticos han hecho la historia"— y, *cuando se aventuran por sí mismos a las construcciones históricas*, saltan con la mayor premura sobre todo lo anterior y de los "mongoles" pasan inmediatamente a la historia verdaderamente "plena de sentido", es decir, a la historia de los *Hallische* y los *Deutsche Jahrbücher* * y a la disolución de la escuela hegeliana en una gresca general. Se relega al olvido todas las demás naciones y todos los acontecimientos reales y se limita el *theatrum mundi*** a la Feria del Libro de Leipzig y a las mutuas disputas entre la "Crítica", el "Hombre" y el "Único". Y cuando la teoría se decide siquiera por una vez a tratar temas realmente históricos, por ejemplo el siglo XVIII, se limita a ofrecernos la historia de las ideas, desconectada de los hechos y los desarrollos prácticos que les sirven de base, y también en esto los mueve el exclusivo propósito de presentar esta época como el preámbulo imperfecto, como el antecesor todavía incipiente de la verdadera época histórica, es decir, del período de la lucha entre filósofos alemanes (1840-44). A esta finalidad de escribir una historia anterior para hacer que brille con mayores destellos la fama de una persona no histórica y de sus fantasías, responde el hecho de que se pasen por alto todos los acontecimientos realmente históricos, incluso las ingerencias realmente históricas de la política en la historia, ofreciendo a cambio de ello un relato no basado precisamente en estudios, *sino en especulaciones y en chismes literarios*, como hubo de hacer San Bruno en su *Historia del Siglo XVIII*, de la que ya no se acuerda nadie. Estos arrogantes y grandilocuentes tenderos de ideas, que se consideran tan infinitamente por encima de todos los prejuicios nacionales, son, pues, en la realidad, mucho más nacionales todavía que esos filisteos de las cervecerías que sueñan con la unidad de Alemania. No reconocen como históricos los hechos de los demás pueblos, viven en Alemania, con Alemania y para Alemania, convierten el canto del Rin en un cántico litúrgico y conquistan la Alsacia-Lorena despojando a la filosofía fran-

* "Anales de Halle" y "Anales Alemanes" *(N. de la ed.)*.
** Teatro del mundo *(N. de la ed.)*.

cesa en vez de despojar al Estado francés, germanizando, en vez de las provincias de Francia, las ideas francesas. El señor Venedey es todo un cosmopolita al lado de San Bruno y San Max, quienes proclaman en la hegemonía universal de la teoría la hegemonía universal de Alemania.

De estas consideraciones se desprende, asimismo, cuán equivocado está Feuerbach cuando (en la *Wigands Vierteljahrsschrift,** 1845, vol. 2) se declara comunista al calificarse como "hombre común", convirtiendo esta cualidad en un predicado "*del*" hombre y creyendo, por tanto, reducir de nuevo a una mera categoría lo que en el mundo existente designa a los secuaces de un determinado partido revolucionario. Toda la deducción de Feuerbach en lo tocante a las relaciones entre los hombres tiende simplemente a demostrar que los hombres se necesitan los unos a los otros y *siempre se han necesitado.* De lo que trata es de establecer la conciencia en torno a este hecho; Feuerbach aspira, pues, como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta acerca de un hecho *existente,* mientras que lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo que existe. Reconocemos plenamente, por lo demás, que Feuerbach, al esforzarse por crear precisamente la conciencia de *este* hecho, llega todo lo lejos a que puede llegar un teórico sin dejar de ser un teórico y un filósofo. Es característico, sin embargo, que San Bruno y San Max coloquen inmediatamente la idea que Feuerbach se forma del comunista en lugar del comunista real, lo que hacen, en parte, para que también ellos puedan, como adversarios iguales en rango, combatir al comunismo como "espíritu del espíritu", como una categoría filosófica; y, por parte de San Bruno, respondiendo, además, a intereses de carácter pragmático.

Como ejemplo del reconocimiento, y a la vez desconocimiento, de lo existente, que Feuerbach sigue compartiendo con nuestros adversarios, recordemos el pasaje de su *Filosofía del Futuro* en que sostiene y desarrolla que el ser de una cosa o del hombre es, al mismo tiempo, su esencia, que las determinadas relaciones que forman la existencia, el modo de vida y la actividad de un individuo animal o humano cons-

* Revista trimestral de Wigand *(N. de la ed.).*

tituyen aquello en que su "esencia" se siente satisfecha. Toda excepción se considera expresamente, aquí, como un accidente desgraciado, como una anomalía que no puede hacerse cambiar. Por tanto, cuando millones de proletarios no se sienten satisfechos, ni mucho menos, con sus condiciones de vida, cuando su "ser" [...],* cuando de lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico*, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos. Allí donde encontramos en Feuerbach semejantes concepciones, no pasan nunca de intuiciones sueltas, que influyen demasiado poco en su modo general de concebir para que podamos considerarlas más que como simples gérmenes, susceptibles de desarrollo. La "concepción" feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice "*el* hombre" en vez de los "hombres históricos reales". "*El* hombre" es *realiter*** "el alemán". En el primer caso, en la *contemplación* del mundo sensible, tropieza necesariamente con cosas que contradicen a su conciencia y a su sentimiento, que trastornan la armonía por él presupuesta de todas las partes del mundo sensible y, principalmente, del hombre con la naturaleza.*** Para eliminar esta contradicción, Feuerbach se ve obligado a recurrir a una doble concepción, oscilando entre una concepción profana, que sólo ve "lo que aparece

---

* *El sentido de la frase que falta, era, aproximadamente, el siguiente*: cuando su "ser" [*contradice a su "esencia", se tratará, indudablemente, de una anomalía, pero no de un accidente desgraciado. Un hecho histórico que descansa sobre relaciones sociales totalmente determinadas. Feuerbach se contenta con registrar este hecho; no hace más que interpretar el mundo sensible existente, se comporta hacia él solamente como teórico*] cuando de lo que se trata, en realidad... *(N. de la ed.)*.

** En realidad *(N. de la ed.)*.

*** El error de Feuerbach consiste no en subordinar lo que aparece sobre la tierra, la *apariencia* sensible de la realidad sensible comprobada mediante la indagación más exacta de los hechos percibidos por los sentidos, sino en que no acierte a enjuiciar en última instancia los datos de los sentidos sin verlos con los "ojos", es decir, a través de las "gafas", del *filósofo*. *(Nota de Marx y Engels)*.

sobre la tierra", y otra superior, filosófica, que contempla la "verdadera esencia" de las cosas. No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la "certeza sensorial" más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue transplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y, tan sólo *por medio* de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la "certeza sensorial" de Feuerbach.

Por lo demás, en esta concepción de las cosas tal y como realmente son y han acaecido, todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico puro y simple. Así, por ejemplo, el importante problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza (o, incluso, como dice Bruno —pág. 110—, las "antítesis de naturaleza e historia", como si se tratase de dos "cosas" distintas y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural), del que han brotado todas las "obras inescrutablemente altas" sobre la "substancia" y la "autoconciencia", desaparece por sí mismo ante la convicción de que la famosísima "unidad del hombre con la naturaleza" ha consistido siempre en la industria, siendo de uno u otro modo según el mayor o menor desarrollo de la industria en cada época, lo mismo que la "lucha" del hombre con la naturaleza, hasta el desarrollo de sus fuerzas productivas sobre la base correspondiente. La industria y el comercio, la producción y el intercambio de las necesidades de la vida se condicionan por su parte y se hallan, a su vez, condicionadas en cuanto al modo de funcionar por la distribución, por la organización de las diversas clases sociales; y así se explica por qué Feuerbach, en Manchester por ejemplo, sólo encuentra fábricas y máquinas, donde hace unos

cien años no había más que ruedas de hilar y telares movidos a mano, o que en la *Campagna di Roma*, donde en la época de Augusto no habría encontrado más que viñedos y villas de capitalistas romanos, sólo haya hoy pastizales y pantanos. Feuerbach habla de la concepción de la ciencia de la naturaleza, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, ¿pero qué sería de la ciencia natural, a no ser por la industria y el comercio? Incluso esta ciencia natural "pura" adquiere tanto su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible de los hombres. Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles, esta producción, la base de todo el mundo sensible tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de concepción y hasta su propia existencia. Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior y que todo esto no es aplicable al hombre originario, creado por *generatio æquivoca*,* pero esta diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza. Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach.

Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas "puros" la gran ventaja de que ve cómo también el hombre es un "objeto sensible"; pero, aun aparte de que sólo lo ve como "objeto sensible" y no como "actividad sensible", manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin concebir los hombres dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el hombre real-

---

* Generación espontánea; el nacimiento de los seres orgánicos a partir de materias inorgánicas *(N. de la ed.)*.

mente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto "el hombre", y sólo consigue reconocer en la sensación el "hombre real, individual, corpóreo"; es decir, no conoce más "relaciones humanas" "entre el hombre y el hombre" que las del amor y la amistad, y además, idealizadas. No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, al ver, por ejemplo, en vez de hombres sanos, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una "concepción más alta" y a la ideal "compensación dentro del género"; es decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social.

En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él, cosa que, por lo demás, se explica por lo que dejamos expuesto.(9)

La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la Revolución Francesa, interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una "persona junto a otras personas" (junto a la "autoconciencia", la "Crítica", el "Único", etc.), mientras que lo que designamos con las palabras "determinación", "fin", "germen", "idea", de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción de

la historia posterior, de la influencia activa que la anterior ejerce sobre ésta.

Cuanto más vayan extendiéndose, en el curso de esta evolución, los círculos concretos que influyen los unos en los otros, cuanto más vaya viéndose el primitivo aislamiento de las diferentes nacionalidades destruido por el desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la división del trabajo que ello hace surgir por vía natural entre las diversas naciones, tanto más va la historia convirtiéndose en historia universal, y así vemos que cuando, por ejemplo, se inventa hoy una máquina en Inglaterra, son lanzados a la calle incontables obreros en la India y en China y se estremece toda la forma de existencia de estos países, lo que quiere decir que aquella invención constituye un hecho histórico-universal; y vemos también cómo el azúcar y el café demuestran en el siglo XIX su significación histórico-universal por cuanto la escasez de estos productos, provocada por el sistema continental napoleónico, incitó a los alemanes a sublevarse contra Napoleón, estableciéndose con ello la base real para las gloriosas guerras de independencia de 1813. De donde se desprende que esta transformación de la historia en historia universal no constituye, ni mucho menos, un simple hecho abstracto de la "autoconciencia", del espíritu universal o de cualquier otro espectro metafísico, sino un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable, del que puede ofrecernos un testimonio probatorio cualquier individuo, con sólo marchar por la calle y detenerse, comer, beber y vestirse.

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones ma-

teriales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época. Por ejemplo, en una época y en un país en que se disputan el poder la corona, la aristocracia y la burguesía, en que, por tanto, se halla dividida la dominación, se impone como idea dominante la doctrina de la división de poderes, proclamada ahora como "ley eterna".

La división del trabajo, con que nos encontrábamos ya más arriba (págs. [32-35]) como una de las potencias fundamentales de la historia anterior, se manifiesta también en el seno de la clase dominante como división del trabajo físico e intelectual, de tal modo que una parte de esta clase se revela como la que da sus pensadores (los ideólogos conceptivos activos de dicha clase, que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos. Puede incluso ocurrir que, en el seno de esta clase, el desdoblamiento a que nos referimos llegue a desarrollarse en términos de cierta hostilidad y de cierto encono entre ambas partes, pero esta hostilidad desaparece por sí misma tan pronto como surge cualquier colisión práctica susceptible de poner en peligro a la clase misma, ocasión en que desaparece, asimismo, la apariencia de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante, sino que están dotadas de un poder propio, distinto de esta clase. La existencia de ideas revolucionarias en una determinada época presupone ya la

existencia de una clase revolucionaria, acerca de cuyas premisas ya hemos dicho más arriba (págs. [34-37]) lo necesario.

Ahora bien, si, en la concepción del proceso histórico, se separan las ideas de la clase dominante de esta clase misma; si se las convierte en algo aparte e independiente; si nos limitamos a afirmar que en una época han dominado tales o cuales ideas, sin preocuparnos ni en lo mínimo de las condiciones de producción ni de los productores de estas ideas; si, por tanto, damos de lado a los individuos y a las situaciones universales que sirven de base a las ideas, podemos afirmar, por ejemplo, que en la época en que dominó la aristocracia imperaron las ideas del honor, la lealtad, etc., mientras que la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de la libertad, la igualdad, etc.[10] Así se imagina las cosas, por regla general, la propia clase dominante. Esta concepción de la historia, que prevalece entre todos los historiadores desde el siglo XVIII, tropezará necesariamente con el fenómeno de que imperan ideas cada vez más abstractas, es decir, que se revisten cada vez más de la forma de lo general. En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta. La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el solo hecho de contraponerse a una *clase*, no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante. Y puede hacerlo así, porque en los comienzos su interés se armoniza realmente todavía más con el interés común de todas las demás clases no dominantes y, bajo la opresión de las relaciones existentes, no ha podido desarrollarse aún como el interés específico de una clase especial.* Su triunfo apro-

---

* La generalidad corresponde: 1) a la clase contra el estamento; 2) a la competencia, al intercambio mundial, etc.; 3) al gran contingente numérico de la clase dominante; 4) a la ilusión

vecha también, por tanto, a muchos individuos de las demás clases que no llegan a dominar, pero sólo en la medida en que estos individuos se hallen ahora en condiciones de elevarse hasta la clase dominante. Cuando la burguesía francesa derrocó el poder de la aristocracia, hizo posible con ello que muchos proletarios se elevasen por encima del proletariado, pero sólo los que pudieron llegar a convertirse en burgueses. Por eso, cada nueva clase instaura su dominación siempre sobre una base más extensa que la dominante con anterioridad a ella, lo que, a su vez, hace que, más tarde, se ahonde y agudice todavía más la contradicción de la clase no poseedora contra la ahora dotada de riqueza. Y ambos factores hacen que la lucha que ha de librarse contra esta nueva clase dominante tienda, a su vez, a una negación más resuelta, más radical de los estados sociales anteriores que la que pudieron expresar todas las clases que anteriormente habían aspirado al poder.

Toda esta apariencia segun la cual la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas, se esfuma, naturalmente, de por sí, tan pronto como la dominación de clases en general deja de ser la forma de organización de la sociedad; tan pronto como, por consiguiente, ya no es necesario presentar un interés particular como general o hacer ver que es "lo general" lo dominante.

Una vez que las ideas dominantes se desglosan de los individuos dominantes y, sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, lo que da como resultado que el factor dominante en la historia sean siempre las ideas, resulta ya muy fácil abstraer de estas diferentes ideas "*la* idea" por antonomasia, el principio, etc., como lo que impera en la historia, concibiendo así todos estos conceptos e ideas concretos como "autodeterminaciones" *del* principio que se desarrolla por sí mismo en la historia. Así consideradas las cosas, es perfectamente natural también que todas las relaciones existentes entre los hombres se deriven

---

de los intereses *comunes* (ilusión en un principio verdadera); 5) a la ilusión de los ideólogos y a la división del trabajo. (*Glosa marginal de Marx*).

del concepto del hombre, del hombre imaginario, de la esencia del hombre, *del* hombre por antonomasia. Así lo ha hecho, en efecto, la filosofía especulativa. El propio Hegel confiesa, al final de su Filosofía de la Historia, que "sólo considera el desarrollo ulterior *del concepto*" y que ve y expone en la historia la "verdadera *teodicea*" (pág. 446). Pero, cabe remontarse, a su vez, a los productores "del concepto", a los teóricos, ideólogos y filósofos, y se llegará entonces al resultado de que los filósofos, los pensadores como tales, han dominado siempre en la historia; resultado que, en efecto, según veremos, ha sido proclamado ya por Hegel. Por tanto, todo el truco que consiste en demostrar el alto imperio del espíritu en la historia (de la jerarquía, en Stirner) se reduce a los tres esfuerzos siguientes:

1.° Desglosar las ideas de los individuos dominantes, que dominan por razones empíricas, bajo condiciones empíricas y como individuos materiales, de estos individuos dominantes, reconociendo con ello el imperio de las ideas o las ilusiones en la historia.

2.° Introducir en este imperio de las ideas un orden, demostrar la existencia de una trabazón mística entre las ideas sucesivamente dominantes, lo que se logra concibiéndolas como "autodeterminaciones del concepto" (lo que es posible porque estas ideas, por medio del fundamento empírico sobre que descansan, forman realmente una trabazón y porque, concebidas como *meras* ideas, se convierten en autodistinciones, en distinciones establecidas por el propio pensamiento).

3.° Para eliminar la apariencia mística de este "concepto que se determina a sí mismo", se lo convierte en una persona —"la autoconciencia"— o, si se quiere aparecer como muy materialista, en una serie de personas representantes "del concepto" en la historia, en "los pensadores", los "filósofos", los ideólogos, concebidos a su vez como los fabricantes de la historia, como el "Consejo de los Guardianes", como las potencias dominantes.* Con lo cual habremos eliminado de la

* *El* hombre = el "espíritu humano pensante." (*Glosa marginal de Marx).*

historia todos los elementos materialistas y podremos soltar tranquilamente las riendas al potro especulativo.

Mientras que en la vida vulgar y corriente todo *shopkeeper* * sabe perfectamente distinguir entre lo que alguien dice ser y lo que realmente es, nuestra historiografía no ha logrado todavía penetrar en un conocimiento tan trivial como éste. Cree a cada época por su palabra, por lo que ella dice acerca de sí misma y lo que se figura ser.

Este método histórico, que en Alemania ha llegado a imperar y a florecer, debe desarrollarse en relación con las ilusiones de los ideólogos en general, por ejemplo, con las ilusiones de los juristas y los políticos (incluyendo entre éstos los estadistas prácticos), en relación con las ensoñaciones y tergiversaciones románticas de estos individuos, las cuales se explican de un modo muy sencillo por su posición práctica en la vida, por sus negocios y por la división del trabajo.

[B. — *LA BASE REAL DE LA IDEOLOGÍA*]

[1]

INTERCAMBIO Y FUERZA PRODUCTIVA

La más importante división del trabajo físico y espiritual es la separación de la ciudad y el campo. La contradicción entre el campo y la ciudad comienza con el tránsito de la barbarie a la civilización, del régimen tribual al Estado, de la localidad a la nación, y se mantiene a lo largo de toda la historia de la civilización hasta llegar a nuestros días (*Anti-Corn-Law-League*[2]).

Con la ciudad aparece, al mismo tiempo, la necesidad de la administración, de la policía, de los impuestos, etc., en una palabra, del régimen colectivo y, por tanto, de la política en general. Se manifiesta aquí por vez primera la separación de

* Tendero *(N. de la ed.)*.

la población en dos grandes clases, basada en la división del trabajo y en los instrumentos de producción. La ciudad es ya obra de la concentración de la población, de los instrumentos de producción, del capital, del disfrute y de las necesidades, al paso que el campo sirve de exponente cabalmente al hecho contrario, al aislamiento y la soledad. La contraposición entre la ciudad y el campo sólo puede darse dentro de la propiedad privada. Es la expresión más palmaria de la absorción del individuo por la división del trabajo, por una determinada actividad que le es impuesta, absorción que convierte a unos en limitados animales urbanos y a otros en limitados animales rústicos, reproduciendo diariamente este antagonismo de intereses. El trabajo vuelve a ser aquí lo fundamental, el poder *sobre* los individuos, y mientras exista este poder, tiene que existir necesariamente la propiedad privada. La abolición de la antítesis entre la ciudad y el campo es una de las primeras condiciones para la comunidad, condición que depende, a su vez, de una masa de premisas materiales, que no es posible alcanzar por obra de la simple voluntad, como cualquiera puede percibir a primera vista. (Estas condiciones habrán de ser desarrolladas más adelante). La separación de la ciudad y el campo puede concebirse también como la separación del capital y la propiedad sobre la tierra, como el comienzo de una existencia y de un desarrollo del capital independientes de la propiedad territorial, de una propiedad basada solamente en el trabajo y en el intercambio.

En las ciudades que en la Edad Media no fueron transmitidas, ya acabadas, por la historia anterior, sino que surgieron como formaciones nuevas basadas en los siervos de la gleba convertidos en hombres libres, el trabajo especial de cada uno de éstos era la única propiedad con que contaba, fuera del pequeño capital aportado por él y consistente casi exclusivamente en las herramientas más necesarias. La competencia de los siervos fugitivos que constantemente afluían a la ciudad, la guerra continua del campo contra los centros urbanos y, como consecuencia de ello, la necesidad de un poder militar organizado por parte de las ciudades, el nexo de la propiedad en común sobre determinado trabajo, la ne-

cesidad de disponer de lonjas comunes para vender las mercaderías, en una época en que los artesanos eran al mismo tiempo *commerçants,** y la consiguiente exclusión, de estas lonjas, de los individuos incompetentes, el antagonismo de intereses entre unos y otros oficios, la necesidad de proteger un trabajo aprendido con mucho esfuerzo y la organización feudal de todo el país: tales fueron las causas que movieron a los trabajadores de cada oficio a agruparse en gremios. No tenemos por qué entrar aquí en las múltiples modificaciones del régimen gremial, producto de la trayectoria histórica ulterior. La huida de los siervos de la gleba a las ciudades hizo afluir a éstas una corriente ininterrumpida de fugitivos durante toda la Edad Media. Estos siervos, perseguidos en el campo por sus señores, presentábanse sueltos en las ciudades, donde se encontraban con agrupaciones organizadas contra las que eran impotentes y en las que tenían que resignarse a ocupar el lugar que les asignaran la demanda de su trabajo y el interés de sus competidores urbanos, ya agremiados. Estos trabajadores que afluían a la ciudad cada cual por su lado no podían llegar a ser nunca una potencia, ya que, si su trabajo era un trabajo gremial que tuviera que aprenderse, los maestros de los gremios se apoderaban de ellos y los organizaban con arreglo a sus intereses, y en los casos en que el trabajo no tuviera que aprenderse y no se hallara, por tanto, encuadrado en ningún gremio, sino que fuese simple trabajo de jornaleros, quienes lo ejercían no llegaban a formar ninguna organización y seguían siendo para siempre una muchedumbre desorganizada. Fue la necesidad del trabajo de los jornaleros en las ciudades la que creó la plebe.

Estas ciudades eran verdaderas "asociaciones" creadas por la necesidad inmediata, por la preocupación de defender la propiedad y para multiplicar los medios de producción y los medios de defensa de los diferentes vecinos. La plebe de estas ciudades hallábase privada de todo poder, por el hecho de hallarse formada por un tropel de individuos extraños los unos a los otros y venidos allí cada uno por su parte, frente

* Comerciantes *(N. de la ed.).*

a los cuales aparecía un poder organizado, militarmente pertrechado y que los miraba con malos ojos y los vigilaba celosamente. Los oficiales y aprendices de cada oficio se hallaban organizados como mejor cuadraba al interés de los maestros; la relación patriarcal que les unía a los maestros de los gremios dotaba a éstos de un doble poder, por una parte mediante su influencia directa sobre la vida toda de los oficiales y, por otra parte, porque para los oficiales que trabajaban con el mismo maestro éste constituía un nexo real de unión que los mantenía en cohesión frente a los oficiales de los demás maestros y los separaba de éstos; por último, los oficiales se hallaban vinculados a la organización existente por su interés en llegar a ser un día maestros. Esto explica por qué, mientras la plebe se lanzaba, por lo menos de vez en cuando, a sublevaciones y revueltas contra toda esta organización urbana, las cuales, sin embargo, no encontraban repercusión alguna, por la impotencia de quienes las sostenían los oficiales, por su parte, sólo se dejaran arrastrar a pequeños actos de resistencia y de protesta dentro de cada gremio, actos que son, en realidad, parte integrante de la existencia del propio régimen gremial. Las grandes insurrecciones de la Edad Media partieron todas del campo, y por ello mismo resultaron todas ellas fallidas, debido precisamente a su dispersión y a la consiguiente tosquedad de la población campesina.

La división del trabajo entre los distintos gremios, en las ciudades, era todavía [completamente natural], y en los gremios mismos no existía para nada entre los diferentes trabajadores. Cada uno de éstos tenía que hallarse versado en toda una serie de trabajos y hacer cuanto sus herramientas le permitieran; el limitado intercambio y las escasas relaciones de unas ciudades con otras, la escasez de población y la limitación de las necesidades no permitían que la división del trabajo se desarrollara, razón por la cual quien quisiera llegar a ser maestro necesitaba dominar todo el oficio. De aquí que todavía encontremos en los artesanos medievales cierto interés por su trabajo especial y por su destreza para ejercerlo, destreza que puede, incluso, llegar hasta un sentido artístico más o menos limitado. Pero a esto se debe también

el que los artesanos medievales viviesen totalmente consagrados a su trabajo, mantuviesen una resignada actitud de servidumbre respecto a él y se viesen enteramente absorbidos por sus ocupaciones, mucho más que el obrero moderno, a quien su trabajo le es indiferente.

El capital, en estas ciudades, era un capital natural, formado por la vivienda, las herramientas del oficio y la clientela tradicional y hereditaria, capital irrealizable por razón del incipiente intercambio y de la escasa circulación, y que se heredaba de padres a hijos. No era, como en los tiempos modernos, un capital tasable en dinero, en el que tanto da que se invierta en tales o en cuales cosas, sino un capital directamente entrelazado con el trabajo determinado y concreto de su poseedor e inseparable de él; era, por tanto, en este sentido, un capital *estable*.

El paso siguiente, en el desarrollo de la división del trabajo, fue la separación de la producción y el cambio, la formación de una clase especial de comerciantes, separación que en las ciudades históricamente tradicionales (en las que, entre otras cosas, existían judíos) se había heredado del pasado y que en las ciudades recién fundadas no tardó en presentarse. Se establecía con ello la posibilidad de relaciones comerciales que fuesen más allá de los ámbitos inmediatos, posibilidad cuya realización dependía de los medios de comunicación existentes, del estado de seguridad pública logrado en el país y condicionado por las circunstancias políticas (sabido es que en toda la Edad Media los mercaderes hacían sus recorridos en caravanas armadas) y de las necesidades más primitivas o más desarrolladas de las zonas accesibles al comercio, con arreglo a su correspondiente grado de cultura.

Al constituirse el cambio en una clase especial y al extenderse el comercio, por medio de los mercaderes, hasta más allá de la periferia inmediata a la ciudad, se opera inmediatamente una acción recíproca entre la producción y el intercambio. Las ciudades se relacionan *unas con otras*, de una ciudad a otra se llevan nuevos instrumentos de trabajo, y la separación entre la producción y el intercambio no tarda en provocar una nueva división de la producción

entre las distintas ciudades, y pronto vemos cómo cada una de ellas tiene a explotar, predominantemente, una rama industrial. La limitación inicial a una determinada localidad comienza a desaparecer, poco a poco.

En la Edad Media, los vecinos de cada ciudad veíanse obligados a agruparse en contra de la nobleza rural, para defender su pellejo; la expansión del comercio y el desarrollo de las comunicaciones empujaron a cada ciudad a conocer a otras, que habían hecho valer los mismos intereses, en lucha contra la misma antítesis. De las muchas vecindades locales de las diferentes ciudades fue surgiendo así, paulatinamente, la *clase* burguesa. Las condiciones de vida de los diferentes burgueses o vecinos de los burgos o ciudades, empujadas por la reacción contra las relaciones existentes o por el tipo de trabajo que ello imponía, convertíanse al mismo tiempo en condiciones comunes a todos ellos e independientes de cada individuo. Los vecinos de las ciudades habían ido creando estas condiciones al separarse de las agrupaciones feudales, a la vez que fueron creados por aquéllas, por cuanto se hallaban condicionadas por su oposición al feudalismo, con el que se habían encontrado. Al entrar en contacto unas ciudades con otras, estas condiciones comunes se desarrollaron hasta convertirse en condiciones de clase. Idénticas condiciones, idénticas antítesis e idénticos intereses tenían necesariamente que provocar en todas partes, muy a grandes rasgos, idénticas costumbres. La burguesía misma comienza a desarrollarse poco a poco con sus condiciones, se escinde luego, bajo la acción de la división del trabajo, en diferentes fracciones y, por último, absorbe todas las clases poseedoras con que se había encontrado al nacer * (al paso que hace que la mayoría de la clase desposeída con que se encuentra y una parte de la clase poseedora anterior se desarrollen para formar una nueva clase, el proletariado), en la medida en que toda la propiedad anterior se convierte en capital industrial o comercial. Los diferentes individuos sólo forman una clase

* Absorbe primeramente las ramas de trabajo directamente pertenecientes al Estado, y luego todos los estamentos ± [más o menos] ideológicos. *(Glosa marginal de Marx).*

en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia. Y, de otra parte, la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella. Es el mismo fenómeno que el de la absorción de los diferentes individuos por la división del trabajo, y para eliminarlo no hay otro camino que la abolición de la propiedad privada y del trabajo* mismo. Ya hemos indicado varias veces cómo esta absorción de los individuos por la clase se desarrolla hasta convertirse, al mismo tiempo, en una absorción por diversas ideas, etc.

El que las fuerzas productivas obtenidas en una localidad, y principalmente las invenciones, se pierdan o no para el desarrollo ulterior, dependerá exclusivamente de la extensión del intercambio. Cuando aún no existe un intercambio que trascienda más allá de la vecindad más inmediata, no hay más remedio que hacer cada invento especialmente en cada localidad, y bastan los simples accidentes fortuitos, tales como las irrupciones de los pueblos bárbaros e incluso las guerras habituales, para reducir las fuerzas productivas y las necesidades de un país hasta un punto en que se vea obligado a comenzar de nuevo. En los inicios de la historia, todos los inventos tenían que hacerse diariamente de nuevo y en cada localidad, con independencia de las otras. Cuán poco seguras se hallan de una destrucción total las fuerzas productivas pobremente desarrolladas, aun en casos en que el comercio haya logrado una relativa extensión, lo demuestran los fenicios, cuyas invenciones desaparecieron durante largo tiempo al ser desplazada esta nación del comercio, por la conquista de Alejandro y la consiguiente decadencia. Y lo mismo ocurrió en la Edad Media, por ejemplo, con la industria del cristal

---

* Respecto al significado de la expresión "abolición del trabajo" *(Aufhebung der Arbeit)* véanse en el presente volumen, las páginas 76, 78, 81, 89-90, 235, 248, 251-252; 253; 259, 262, 309, 346 *(N. de la ed.)*.

policromado. La permanencia de las fuerzas productivas obtenidas sólo se garantiza al adquirir carácter universal el intercambio, al tener como base la gran industria y al incorporarse todas las naciones a la lucha de la competencia.

La división del trabajo entre las diferentes ciudades trajo como siguiente consecuencia el nacimiento de las manufacturas, como ramas de producción que se salían ya de los marcos del régimen gremial. El primer florecimiento de las manufacturas —en Italia, y más tarde en Flandes— tuvo como premisa histórica el intercambio con naciones extranjeras. En otros países —en Inglaterra y Francia, por ejemplo—, las manufacturas comenzaron limitándose al mercado interior. Aparte de las premisas ya indicadas, las manufacturas presuponen una concentración ya bastante avanzada de la población —sobre todo en el campo— y del capital, que comienza a reunirse en pocas manos, ya en el interior de los gremios, a despecho de los estatutos gremiales, ya entre los comerciantes.

El trabajo que desde el primer momento presuponía el funcionamiento de una máquina, siquiera fuese bajo la forma más rudimentaria, no tardó en revelarse como el más susceptible de desarrollo. El primer trabajo que se vio impulsado y adquirió nuevo desarrollo mediante la extensión del intercambio fue el trabajo textil, que hasta ahora venían ejerciendo los campesinos como actividad accesoria, para procurarse las necesarias prendas de vestir. La manufactura textil fue la primera y siguió siendo luego la más importante de todas. La demanda de telas para vestir, que crecía a medida que aumentaba la población, la incipiente acumulación y movilización del capital natural por efecto de la circulación acelerada y la necesidad de cierto lujo, provocada por todos estos factores y propiciada por la gradual expansión del intercambio, imprimieron al arte textil un impulso cuantitativo y cualitativo que lo obligó a salirse de los marcos de la forma de producción tradicional. Junto a los campesinos que tejían para atender a sus propias necesidades, los cuales siguieron existiendo y existen todavía hoy, apareció en las ciudades una nueva clase de tejedores que destinaban todos sus productos al mercado interior y, las más de las veces, incluso a los mercados de fuera.

El arte textil, que en la mayoría de los casos requería poca destreza y que no tardó en desdoblarse en una serie infinita de ramas, se resistía por su propia naturaleza a soportar las trabas del régimen gremial. Esto explica por qué los tejedores trabajaban casi siempre en aldeas y villorrios sin organización gremial, que poco a poco fueron convirtiéndose en ciudades y que no tardaron en figurar, además, entre las más florecientes de cada país.

Con la manufactura exenta de las trabas gremiales cambiaron también, al mismo tiempo, las relaciones de la propiedad. El primer paso de avance sobre el capital natural-estable se había dado mediante la aparición de los comerciantes, cuyo capital fue desde el primer momento un capital móvil, es decir, un capital en el sentido moderno de la palabra, en la medida en que ello era posible en las circunstancias de aquel entonces. El segundo paso de avance lo dio la manufactura, que a su vez movilizó una masa del capital natural e incrementó en general la masa del capital móvil frente a la de aquél. Y la manufactura se convirtió, al mismo tiempo, en el refugio de los campesinos contra los gremios a que ellos no tenían acceso o que les pagaban mal, lo mismo que en su día las ciudades dominadas por los gremios habían brindado a la población campesina refugio contra [la nobleza rural que la oprimía].

Los comienzos de las manufacturas trajeron consigo, además, un período de vagabundaje, provocado por la desaparición de las mesnadas feudales, por el licenciamiento de los ejércitos enrolados que habían servido a los reyes contra los vasallos, por los progresos de la agricultura y la transformación de grandes extensiones de tierras de labor en pasturas. Ya esto sólo demuestra cómo la aparición de este vagabundaje coincide exactamente con la disolución del feudalismo. En el siglo XIII nos encontramos ya con determinados períodos de este tipo, aunque el vagabundaje sólo se generaliza y convierte en un fenómeno permanente a fines del XV y comienzos del XVI. Tan numerosos eran estos vagabundos, que Enrique VIII de Inglaterra, para no citar más que a este monarca, mandó colgar a 72.000. Hubo que vencer enormes dificultades y una larguísima resistencia hasta lograr que

se decidieran a trabajar. El rápido florecimiento de las manufacturas, sobre todo en Inglaterra, fue absorbiéndolos, poco a poco.

La manufactura lanzó a las diversas naciones al terreno de la competencia, a la lucha comercial, ventilada en forma de guerras, aranceles protectores y prohibiciones, al paso que antes, las naciones, cuando se hallaban en contacto, mantenían entre sí un inofensivo intercambio comercial. A partir de ahora, el comercio adquiere una significación política.

La manufactura trajo consigo, al mismo tiempo, una actitud distinta del trabajador ante el patrono. En los gremios persistía la vieja relación patriarcal entre oficiales y maestros; en la manufactura esta relación fue suplantada por la relación monetaria entre el trabajador y el capitalista; en el campo y en las pequeñas ciudades, esta relación seguía teniendo un color patriarcal, pero en las grandes ciudades, en las ciudades manufactureras por excelencia, perdió en seguida, casi en absoluto, ese matiz.

La manufactura, y en general el movimiento de la producción, experimentaron un auge enorme gracias a la expansión del comercio como consecuencia del descubrimiento de América y de la ruta marítima hacia las Indias Orientales. Los nuevos productos importados de estas tierras, y principalmente las masas de oro y plata lanzadas a la circulación, hicieron cambiar totalmente la posición de unas clases con respecto a otras y asestaron un rudo golpe a la propiedad feudal de la tierra y a los trabajadores, al paso que las expediciones de aventureros, la colonización y, sobre todo, la expansión de los mercados hacia el mercado mundial, que ahora se había vuelto posible y se iba realizando día tras día, hacían surgir una nueva fase del desarrollo histórico, en la que en general no hemos de detenernos aquí. La colonización de los países recién descubiertos sirvió de nuevo incentivo a la lucha comercial entre las naciones y le dio, por tanto, mayor extensión y mayor encono.

La expansión del comercio y de la manufactura sirvió para acelerar la acumulación del capital móvil, mientras en los gremios, en los que nada estimulaba la ampliación de la producción, el capital natural permanecía estable o incluso

decrecía. El comercio y la manufactura crearon la gran burguesía, al paso que en los gremios se concentraba la pequeña burguesía, que ahora ya no seguía dominando, como antes, en las ciudades, sino que tenía que inclinarse bajo la dominación de los grandes comerciantes y manufactureros.* De aquí la decadencia de los gremios tan pronto entraban en contacto con la manufactura.

Durante la época de que hemos hablado, las relaciones comerciales entre las naciones revestían dos formas distintas. Al principio, la escasa cantidad de oro y plata circulantes condicionaba la prohibición de exportar estos metales, y la industria, generalmente importada del extranjero e impuesta por la necesidad de dar ocupación a la creciente población urbana, no podía desenvolverse sin un régimen de protección, que, naturalmente, no estaba dirigido solamente contra la competencia interior, sino también, y fundamentalmente, contra la competencia de fuera. El privilegio local de los gremios hacíase extensivo, en estas prohibiciones primitivas, a toda la nación. Los aranceles aduaneros surgieron de los tributos que los señores feudales imponían a los mercaderes que atravesaban sus territorios como rescate contra el saqueo, que más tarde fueron percibidos también por las ciudades y que, al surgir los estados modernos, eran el recurso más al alcance de la mano del fisco para obtener dinero.

La aparición en los mercados europeos del oro y la plata de América, el desarrollo gradual de la industria, el rápido auge del comercio y, como consecuencia de ello, el florecimiento de la burguesía no gremial y del dinero, dieron a todas estas medidas una significación distinta. El Estado, que cada día podía prescindir menos del dinero, obtuvo ahora, por razones de orden fiscal, la prohibición de exportar oro y plata; los burgueses, que veían su gran objetivo de acaparación en estas masas de dinero lanzadas ahora nuevamente sobre el mercado, sentíanse plenamente satisfechos con ello; los anteriores privilegios, vendidos por dinero, convirtiéronse en fuente de ingresos para el gobierno; surgieron en la legis-

* Pequeños burgueses — clase media — gran burguesía. *(Glosa marginal de Marx).*

lación aduanera los aranceles de exportación, que, interponiendo un obstáculo en el camino de la industria, perseguían fines puramente fiscales.

El segundo período comenzó a mediados del siglo XVII y duró casi hasta finales del XVIII. El comercio y la navegación habíanse desarrollado más rápidamente que la manufactura, la cual desempeñaba un papel secundario; las colonias comenzaron a convertirse en importantes consumidores y las diferentes naciones fueron tomando posiciones, mediante largas luchas, en el mercado mundial que se abría. Este período comienza con las leyes de navegación y los monopolios coloniales. La competencia entre unas y otras naciones era eliminada, dentro de lo posible, por medio de aranceles, prohibiciones y tratados; en última instancia, la lucha de competencia se libraba y decidía por medio de la guerra (principalmente, de la guerra marítima). La nación más poderosa en el mar, Inglaterra, mantenía su supremacía en el comercio y en la manufactura. Vemos ya aquí la concentración en un solo país.

La manufactura había disfrutado de una constante protección, por medio de aranceles protectores en el mercado interior, mediante monopolios en el mercado colonial y, en el mercado exterior, llevando hasta el máximo las tarifas aduaneras diferenciales. Se favorecía la elaboración de las materias primas producidas en el propio país (lana y lino en Inglaterra, seda en Francia), se prohibía la exportación de dichas materias primas (la lana, en Inglaterra), a la par que se descuidaba o se combatía la elaboración de la materia prima importada (así, en Inglaterra, del algodón). Como es natural, la nación predominante en el comercio marítimo y como potencia colonial procuró asegurarse también la mayor extensión cuantitativa y cualitativa de la manufactura. Ésta no podía en modo alguno prescindir de un régimen de protección, ya que fácilmente puede perder su mercado y verse arruinada por los más pequeños cambios producidos en otros países; es fácil introducirla en un país de condiciones hasta cierto punto favorables, pero esto mismo hace que sea también fácil destruirla. Pero, al mismo tiempo, por el modo como funciona en el país, principalmente en el siglo XVIII, la manufactura se

entrelaza de tal modo con las relaciones de vida de una gran masa de individuos, que ningún país puede aventurarse a poner en juego su existencia abriendo el paso a la libre competencia. Depende, enteramente, por tanto, en cuanto se la lleva hasta la exportación, de la expansión o la restricción del comercio y ejerce [sobre él] una influencia relativamente muy pequeña. De aquí su [importancia] secundaria y de aquí también la influencia de los [comerciantes] en el siglo XVIII. Eran los comerciantes, y sobre todo los armadores de barcos, quienes por encima de los demás pugnaban por conseguir protección del Estado y monopolios; y aunque también los manufactureros, es cierto, demandaban y conseguían medidas proteccionistas, marchaban constantemente, en cuanto a importancia política, a la zaga de los comerciantes. Las ciudades comerciales, y principalmente las ciudades marítimas, convirtiéronse en cierto modo en centros civilizados y de la gran burguesía, al paso que en las ciudades fabriles subsistía la pequeña burguesía acomodada. Cfr. Aikin, etc. El siglo XVIII fue el siglo del comercio. Así lo dice expresamente Pinto: *"Le commerce fait la marotte du siècle"* * y *"Depuis quelque temps il n'est plus question que de commerce, de navigation et de marine"*.** ***

Este período se caracteriza también por la cesación de las prohibiciones de exportación de oro y plata, por el nacimien-

---

* "El comercio es la manía del siglo" *(N. de la ed.)*.

** "Desde hace algún tiempo, sólo se habla de comercio, de navegación y de marina" *(N. de la ed.)*.

*** Sin embargo, el movimiento del capital, aunque notablemente acelerado, siguió manteniéndose relativamente lento. El desperdigamiento del mercado mundial en diferentes partes, cada una de ellas explotada por una nación distinta, la eliminación de la competencia entre las naciones, el desmaño de la misma producción y el régimen monetario, que apenas comenzaba a salir de sus primeras fases, entorpecían bastante la circulación. Consecuencia de ello era aquel sucio y mezquino espíritu de tendero que permanecía adherido todavía a todos los comerciantes y al modo y al estilo de la vida comercial en su conjunto. Comparados con los manufactureros, y sobre todo con los artesanos, estos mercaderes eran, indudablemente, burgueses y grandes burgueses, pero en comparación con los comerciantes e industriales del período siguiente, no pasaban de pequeños burgueses. Cfr. A. Smith. *(Nota de Marx y Engels)*.

to del comercio de dinero, la aparición de los bancos, de la deuda pública, del papel-moneda, de las especulaciones con acciones y valores, del agiotaje en toda clase de artículos y del desarrollo del sistema monetario en general. El capital vuelve a perder ahora gran parte del carácter natural todavía inherente a él.

La concentración del comercio y de la manufactura en un país, Inglaterra, mantenida y desarrollada incesantemente a lo largo del siglo XVII, fue creando para este país, paulatinamente, un relativo mercado mundial y, con ello, una demanda para los productos manufacturados de ese mismo país, que las anteriores fuerzas productivas de la industria no alcanzaban ya a satisfacer. Y esta demanda, que rebasaba la capacidad de las fuerzas de producción, fue la fuerza propulsora que dio nacimiento al tercer período de la propiedad privada desde la Edad Media, creando la gran industria y, con ella, la aplicación de las fuerzas naturales a la producción industrial, la maquinaria y la más extensa división del trabajo.

Las restantes condiciones de esta nueva fase —la libertad de competencia dentro de la nación, el desarrollo de la mecánica teórica (la mecánica llevada a su apogeo por Newton había sido, en Francia e Inglaterra, la ciencia más popular en el siglo XVIII), etc.— existían ya en Inglaterra. (La libre competencia en el seno de la misma nación hubo de ser conquistada en todas partes por una revolución: en 1640 y 1688 en Inglaterra, en 1789 en Francia). La competencia obligó en seguida a todo país deseoso de conservar su papel histórico a proteger sus manufacturas por medio de nuevas medidas arancelarias (ya que los viejos aranceles resultaban insuficientes, frente a la gran industria), y poco después a introducir la gran industria al amparo de aranceles proteccionistas. Pese a estos recursos protectores, la gran industria universalizó la competencia (la gran industria es la libertad práctica de comercio, y los aranceles proteccionistas no pasan de ser, en ella, un paliativo, un dique defensivo *dentro de* la libertad comercial), creó los medios de comunicación y el moderno mercado mundial, sometió a su férula el comercio, convirtió todo el capital en capital industrial y engendró, con ello, la rápida circulación (el desarrollo del sis-

tema monetario) y la centralización de los capitales. Por medio de la competencia universal, obligó a todos los individuos a poner en tensión sus energías hasta el máximo. Destruyó donde le fue posible la ideología, la religión, la moral, etc., y, donde no pudo hacerlo, la convirtió en una mentira palpable. Creó por vez primera la historia universal, haciendo que toda nación civilizada y todo individuo, dentro de ella, dependiera del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades y acabando con el exclusivismo natural y primitivo de naciones aisladas, que hasta entonces existía. Colocó la ciencia de la naturaleza bajo la férula del capital y arrancó a la división del trabajo la última apariencia de un régimen natural. Acabó, en términos generales, con todo lo natural, en la medida en que es posible hacerlo dentro del trabajo, y redujo todas las relaciones naturales a relaciones basadas en el dinero. Creó, en vez de las ciudades naturales, las grandes ciudades industriales modernas, que surgen de la noche a la mañana. Destruye, dondequiera que penetra, el artesanado y todas las fases anteriores de la industria. Pone cima al triunfo [de la] ciudad comercial sobre el campo. [Su primera premisa] es el sistema automático. [Su desarrollo en]gendró una masa de [fu]erzas pro[ductivas] que encontraban en la propiedad privada una traba entorpecedora, como los gremios lo habían sido para la manufactura y la pequeña explotación agrícola para los avances del artesanado. Estas fuerzas productivas, bajo el régimen de la propiedad privada, sólo experimentan un desarrollo unilateral, se convierten para la mayoría en fuerzas destructivas y gran cantidad de ellas ni siquiera pueden llegar a aplicarse, con la propiedad privada. La gran industria crea por doquier, en general, las mismas relaciones entre las clases de la sociedad, destruyendo con ello el carácter propio y peculiar de las distintas nacionalidades. Finalmente, mientras que la burguesía de cada nación sigue manteniendo sus intereses nacionales aparte, la gran industria ha creado una clase que en todas las naciones se mueve por el mismo interés y en la que ha quedado ya destruida toda nacionalidad; una clase que se ha desentendido realmente de todo el viejo mundo y que, al mismo tiempo, se enfrenta a él. Ella hace insoportable al

obrero no sólo la relación con el capitalista, sino incluso la relación con el mismo trabajo.

Huelga decir que la gran industria no alcanza el mismo nivel de desarrollo en todas y cada una de las localidades de un país. Sin embargo, esto no detiene el movimiento de clase del proletariado, ya que los proletarios engendrados por la gran industria se ponen a la cabeza de este movimiento y arrastran consigo a toda la masa, y puesto que los obreros eliminados por la gran industria se ven empujados por ésta a una situación de vida aun peor que la de los obreros de la gran industria misma. Y, del mismo modo, los países en que se ha desarrollado una gran industria influyen sobre los países *plus ou moins* no industriales, en la medida en que éstos se ven impulsados por el intercambio mundial a la lucha universal por la competencia.*

Estas diferentes formas son otras tantas formas de la organización del trabajo y, por tanto, de la propiedad. En todo período se ha dado una agrupación de las fuerzas productivas existentes, siempre y cuando así lo exigieran e impusieran las necesidades.

---

* La competencia aísla a los individuos, no sólo a los burgueses, sino más aun a los proletarios, enfrentándolos a unos con otros, a pesar de que los aglutine. De aquí que tenga que pasar largo tiempo antes de que estos individuos puedan agruparse, aparte de que para esta agrupación —si la misma no ha de ser puramente local— tiene que empezar por ofrecer la gran industria los medios necesarios, las grandes ciudades industriales y los medios de comunicación rápidos y baratos, razón por la cual sólo es posible vencer tras largas luchas a cualquier poder organizado que se enfrente a estos individuos aislados y que viven en condiciones que reproducen diariamente su aislamiento. Pedir lo contrario sería tanto como pedir que la competencia no existiera en esta determinada época histórica o que los individuos se quitaran de la cabeza aquellas relaciones sobre las que, como individuos aislados, no tienen el menor control. *(Nota de Marx y Engels)*.

[2]

LA RELACIÓN ENTRE EL ESTADO Y EL DERECHO Y LA PROPIEDAD

La primera forma de la propiedad es, tanto en el mundo antiguo como en la Edad Media, la propiedad tribual, condicionada entre los romanos, principalmente, por la guerra y entre los germanos por la ganadería. Entre los pueblos antiguos, teniendo en cuenta que en una misma ciudad convivían diversas tribus, la propiedad tribual aparece como propiedad del Estado y el derecho del individuo a disfrutarla como simple *possessio,** la cual, sin embargo, se limita, como la propiedad tribual en todos los casos, a la propiedad sobre la tierra. La verdadera propiedad privada, entre los antiguos, al igual que en los pueblos modernos, comienza con la propiedad mobiliaria. (La esclavitud y la comunidad) (el *dominium ex jure quiritium).***

En los pueblos surgidos de la Edad Media, la propiedad tribual se desarrolla pasando por varias etapas —propiedad feudal de la tierra, propiedad mobiliaria corporativa, capital manufacturero— hasta llegar al capital moderno, condicionado por la gran industria y la competencia universal, a la propiedad privada pura, que se ha despojado ya de toda apariencia de comunidad y ha eliminado toda influencia del Estado sobre el desarrollo de la propiedad. A esta propiedad privada moderna corresponde el Estado moderno, paulatinamente comprado, en rigor, por los propietarios privados, entregado completamente a éstos por el sistema de la deuda pública y cuya existencia, como revela el alza y la baja de los valores del Estado en la Bolsa, depende enteramente del crédito comercial que le concedan los propietarios privados, los burgueses. La burguesía, por ser ya una *clase,* y no un simple *estamento,* se halla obligada a organizarse en un plano nacional y no ya solamente en un plano local y a dar a su interés medio una forma general. Mediante la

---

* Posesión *(N. de la ed.).*

** Propiedad de derecho quiritario, o sea la propiedad del ciudadano romano *(N. de la ed.).*

emancipación de la propiedad privada con respecto a la comunidad, el Estado cobra una existencia especial junto a la sociedad civil y al margen de ella; pero no es tampoco más que la forma de organización que se dan necesariamente los burgueses, tanto en lo interior como en lo exterior, *para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses.* La independencia del Estado sólo se da, hoy día, en aquellos países en que los estamentos aún no se han desarrollado totalmente hasta convertirse en clases, donde aún desempeñan cierto papel los estamentos, eliminados ya en los países más avanzados, donde existe cierta mezcla y donde, por tanto, ninguna parte de la población puede llegar a dominar sobre las demás. Es esto, *en efecto, lo que ocurre en* Alemania. El ejemplo más acabado del Estado moderno lo tenemos en Norteamérica. Los modernos escritores franceses, ingleses y norteamericanos se manifiestan todos en el sentido de que el Estado sólo existe en función de la propiedad privada, lo que, a fuerza de repetirse, se ha incorporado ya a la conciencia habitual.

Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política. De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad *libre.* Y, del mismo modo, se reduce el derecho, a su vez, a la ley.

El derecho privado se desarrolla, conjuntamente con la propiedad privada, como resultado de la desintegración de la comunidad natural. Entre los romanos, el desarrollo de la propiedad privada y el derecho privado no acarreó más consecuencias industriales y comerciales porque el modo de producción de Roma siguió siendo enteramente el mismo que antes.* En los pueblos modernos, donde la comunidad feudal fue disuelta por la industria y el comercio, el nacimiento de la propiedad privada y el derecho privado abrió una nueva

* ¡Usura! *(Glosa marginal de Engels).*

fase, susceptible de un desarrollo ulterior. La primera ciudad que en la Edad Media mantenía un comercio extenso por mar, Amalfi, fue también la primera en que se desarrolló un derecho marítimo. Y tan pronto como, primero en Italia y más tarde en otros países, la industria y el comercio se encargaron de seguir desarrollando la propiedad privada, se acogió de nuevo el derecho romano desarrollado y se lo elevó a autoridad. Y cuando, más tarde, la burguesía era ya lo suficientemente fuerte para que los príncipes tomaran bajo su protección sus intereses, con la mira de derrocar a la nobleza feudal por medio de la burguesía, comenzó en todos los países —como en Francia, durante el siglo XVI— el verdadero desarrollo del derecho, que en todos ellos, exceptuando a Inglaterra, tomó como base el derecho romano. Pero también en Inglaterra se utilizaron, para el desarrollo ulterior del derecho privado, algunos principios jurídicos romanos (principalmente, en lo tocante a la propiedad mobiliaria). (No se olvide que el derecho carece de historia propia, como carece también de ella la religión).

El derecho privado proclama las relaciones de propiedad existentes como el resultado de la voluntad general. El mismo *jus utendi et abutendi* * expresa, de una parte, el hecho de que la propiedad privada ya no guarda la menor relación con la comunidad y, de otra parte, la ilusión de que la misma propiedad privada descansa sobre la mera voluntad privada, como el derecho a disponer arbitrariamente de la cosa. En la práctica, el *abuti* ** tropieza con limitaciones económicas muy determinadas y concretas para el propietario privado, si no quiere que su propiedad, y con ella su *jus abutendi,* pasen a otras manos, puesto que la cosa no es tal cosa simplemente en relación con su voluntad, sino que solamente se convierte en verdadera propiedad en el comercio e independientemente del derecho a una cosa (solamente allí se convierte en una *relación,* en lo que los filósofos llaman

---

* Derecho de usar y de abusar, o sea de consumir o destruir la cosa *(N. de la ed.)*.

** El abusar, consumir o destruir la cosa *(N. de la ed.)*.

una idea).*** Esta ilusión jurídica, que reduce el derecho a la mera voluntad, conduce, necesariamente, en el desarrollo ulterior de las relaciones de propiedad, al resultado de que una persona puede ostentar un título jurídico a una cosa sin llegar a tener realmente ésta. Así, por ejemplo, si la competencia suprime la renta de una finca, el propietario conservará, sin duda alguna el título jurídico de propiedad, y con él el correspondiente *jus utendi et abutendi*. Pero, nada podrá hacer con él ni poseerá nada en cuanto propietario de la tierra, a menos que disponga del capital suficiente para poder cultivar su finca. Y por la misma ilusión de los juristas se explica el que para ellos y para todos los códigos en general sea algo fortuito el que los individuos entablen relaciones *entre sí*, celebrando, *por ejemplo*, contratos, considerando estas relaciones como nexos que se [pueden] o no contraer, según se quiera, y cuyo contenido [desc]ansa íntegramente sobre el [capr]icho individual de los contratantes. Tan pronto como el desarrollo de la industria y del comercio hace surgir nuevas formas de intercambio, por ejemplo, las compañías de seguros, etc., el derecho se ve obligado, en cada caso, a dar entrada a estas formas entre los modos de adquirir la propiedad.

Nada más usual que la idea de que en la historia, hasta ahora, todo ha consistido en la acción de *tomar*. Los bárbaros *tomaron* el Imperio romano, y con esta toma se explica el paso del mundo antiguo al feudalismo. Pero, en la toma por los bárbaros, se trata de saber si la nación tomada por ellos *había llegado a desarrollar fuerzas productivas industriales* como ocurre en los pueblos modernos, o si sus fuerzas productivas descansaban, en lo fundamental, simplemente sobre su unión y sobre la comunidad. El acto de tomar se halla, además, condicionado por el objeto que se toma. La fortuna de un banquero, consistente en papeles, no puede en modo alguno ser tomada sin que quien la tome se someta a las con-

*** *Relación, para los filósofos = idea.* Ellos sólo conocen la relación "del hombre" consigo mismo, razón por la cual todas las relaciones reales se truecan, para ellos, en ideas. *(Glosa marginal de Marx).*

diciones de producción y de intercambio del país tomado. Y lo mismo ocurre con todo el capital industrial de un país industrial moderno. Finalmente, la acción de tomar se termina siempre muy pronto, y cuando ya no hay nada que tomar necesariamente hay que empezar a producir. Y de esta necesidad de producir, muy pronto declarada, se sigue el que la forma de la comunidad adoptada por los conquistadores instalados en el país tiene necesariamente que corresponder a la fase de desarrollo de las fuerzas productivas con que allí se encuentran o, cuando no es ése el caso, modificarse a tono con las fuerzas productivas. Y esto explica también el hecho que se creyó observar por todas partes en la época posterior a la transmigración de los pueblos, a saber: que los vasallos se convirtieron en señores y los conquistadores adoptaron muy pronto la lengua, la cultura y las costumbres de los conquistados. El feudalismo no salió ni mucho menos, ya listo y organizado, de Alemania, sino que tuvo su origen, por parte de los conquistadores, en la organización guerrera que los ejércitos fueron adquiriendo durante la propia conquista y se desarrolló hasta convertirse en el verdadero feudalismo después de ella, gracias a la acción de las fuerzas productivas encontradas en los países conquistados. Hasta qué punto se hallaba condicionada esta forma por las fuerzas productivas lo revelan los intentos frustrados que se hicieron para imponer otras formas nacidas de viejas reminiscencias romanas (Carlomagno, etc.).

[3]

[*INSTRUMENTOS DE PRODUCCIÓN Y FORMAS DE PROPIEDAD NATURALES Y CIVILIZADOS*]

. . .* [en]contrado. De lo primero se desprende la premisa de una división del trabajo desarrollada y de un comercio extenso; de lo segundo, la localidad. En el primer caso, es necesario reunir a los individuos; en el segundo, se los

* Aquí faltan cuatro páginas en el manuscrito *(N. de la ed.)*.

encuentra ya, como instrumentos de producción, junto al instrumento de producción mismo. Se manifiesta aquí, por tanto, la diferencia entre los instrumentos de producción naturales y los creados por la civilización. La tierra (lo mismo que el agua, etc.) puede considerarse como instrumento de producción natural. En el primer caso, cuando se trata de un instrumento de producción natural, los individuos son absorbidos por la naturaleza; en el segundo caso, por un producto del trabajo. Por eso, en el primer caso, la propiedad (propiedad territorial) aparece también como un poder directo y natural, y en el segundo caso como poder del trabajo, especialmente del trabajo acumulado, del capital. El primer caso presupone que los individuos aparezcan agrupados por cualquier vínculo, ya sea el de la familia, el de la tribu, el de la tierra, etc.; en el segundo caso, en cambio, se los supone independientes los unos de los otros y relacionados solamente por medio del intercambio. En el primer caso, el intercambio es, fundamentalmente, un intercambio entre los hombres y la naturaleza, en el que se trueca el trabajo de unos por los productos de otros; en el segundo caso, tiene que haberse ya llevado prácticamente a cabo la división entre el trabajo físico y el intelectual. En el primer caso, el poder del propietario sobre quienes no lo son puede descansar en relaciones personales, en una especie de comunidad; en el segundo caso, tiene necesariamente que haber cobrado forma material en un tercer objeto, en el dinero. En el primer caso, existe la pequeña industria, pero absorbida por el empleo del instrumento de producción natural y, por tanto, sin distribución del trabajo entre diferentes individuos; en el segundo caso, la industria sólo consiste en la división del trabajo y sólo se realiza por medio de ésta.

Hemos partido, hasta ahora, de los instrumentos de producción y ya aquí se nos ha revelado la necesidad de la propiedad privada para ciertas fases industriales. En la *industrie extractive* * la propiedad privada coincide todavía con el trabajo; en la pequeña industria y en toda la agricultura

* La que se dedica a la extracción de minerales y materias primas *(N. de la ed.)*.

anterior, la propiedad es consecuencia necesaria de los instrumentos de producción existentes; en la gran industria, la contradicción entre el instrumento de producción y la propiedad privada es, antes que nada, un producto de la industria, y hace falta que, para poder engendrarlo, la gran industria se halle ya bastante desarrollada. Con ella, surge también, por tanto, la posibilidad de la abolición de la propiedad privada.

La gran industria y la competencia funden y unifican todas las condiciones de existencia, condicionalidades y unilateralidades de los individuos bajo las dos formas más simples: la propiedad privada y el trabajo. Con el dinero, se establece como algo fortuito para los individuos toda forma de intercambio y el intercambio mismo. Ya en el dinero está implícito, por tanto, el que todo intercambio anterior sólo era intercambio de los individuos en determinadas condiciones, y no de los individuos en cuanto tales individuos. Y estas condiciones se reducen a dos: trabajo acumulado, es decir, propiedad privada, o trabajo real. Al desaparecer estas dos condiciones o una sola de ellas, el intercambio se paraliza. Los propios economistas modernos, como por ejemplo Sismondi, Cherbuliez, etc., contraponen la *association des individus* * a la *association des capitaux.*** De otra parte, los individuos mismos quedan completamente absorbidos por la división del trabajo y reducidos, con ello, a la más completa dependencia de los unos con respecto a los otros. La propiedad privada, en la medida en que se enfrenta al trabajo, dentro de éste, se desarrolla partiendo de la necesidad de la acumulación y, aunque en sus comienzos presente cada vez más marcada la forma de la comunidad, va acercándose más y más, en su desarrollo ulterior, a la moderna forma de la propiedad privada. La división del trabajo sienta ya de antemano las premisas para la división de las *condiciones de trabajo,* las herramientas y los materiales y, con ello, para la diseminación del capital acumulado entre diferentes propietarios y, por consiguiente, también para la diseminación

* Asociación de individuos *(N. de la ed.).*
** Asociación de capitales *(N. de la ed.).*

entre el capital y el trabajo y entre las diferentes formas de la misma propiedad. Cuanto más se desarrolle la división del trabajo y crezca la acumulación, más se agudizará también esa diseminación. El trabajo mismo sólo podrá existir bajo el supuesto de ella.

Nos encontramos, pues, aquí ante dos hechos.*** En primer lugar, vemos que las fuerzas productivas aparecen como fuerzas totalmente independientes y separadas de los individuos, como un mundo propio al lado de éstos, lo que tiene su razón de ser en el hecho de que los individuos, cuyas fuerzas son aquéllas, existen diseminados y en contraposición los unos con los otros, al paso que estas fuerzas sólo son fuerzas reales y verdaderas en el intercambio y la cohesión entre estos individuos. Por tanto, de una parte, una totalidad de fuerzas productivas que adoptan, en cierto modo, una forma material y que para los mismos individuos no son ya sus propias fuerzas, sino las de la propiedad privada y, por tanto, sólo son las de los individuos en cuanto propietarios privados. En ningún otro período anterior habían llegado las fuerzas productivas a revestir esta forma indiferente para el intercambio de los individuos *como* tales individuos, porque su intercambio era todavía limitado. Por otra parte, a estas fuerzas productivas se enfrenta la mayoría de los individuos, de quienes estas fuerzas se han desgarrado y que, por tanto, despojados de todo contenido real de vida, se han convertido en individuos abstractos y, por ello mismo, sólo entonces se ven puestos en condiciones de relacionarse los unos con los otros *como individuos*.

La única relación que aún mantienen los individuos con las fuerzas productivas y con su propia existencia, el trabajo, ha perdido en ellos toda apariencia de actividad propia y sólo conserva su vida empequeñeciéndola. Mientras que en los períodos anteriores la propia actividad y la creación de la vida material aparecían separadas por el hecho de atribuirse a personas distintas, y la creación de la vida material, por la limitación de los individuos mismos, se consideraba como una modalidad subordinada de la propia actividad, ahora estos

*** Sismondi. (*Glosa marginal de Engels*).

dos aspectos se desdoblan de tal modo, que la vida material pasa a ser considerada como el fin, y la creación de esta vida material, el trabajo (ahora, la única forma posible, pero forma negativa, como veremos, de la propia actividad), se revela como medio.

Las cosas, por tanto, han ido tan lejos, que los individuos necesitan apropiarse la totalidad de las fuerzas productivas existentes, no sólo para poder ejercer su propia actividad, sino, en general, para asegurar su propia existencia. Esta apropiación se halla *condicionada*, ante todo, por el *objeto* que se trata de apropiarse, es decir, por las fuerzas productivas, desarrolladas ahora hasta convertirse en una totalidad y que sólo existen dentro de un intercambio universal. Por tanto, esta apropiación deberá necesariamente tener, ya desde este punto de vista, un carácter universal en consonancia con las fuerzas productivas y con el intercambio. La apropiación de estas fuerzas no es, de suyo, otra cosa que el desarrollo de las capacidades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción. La apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es ya de por sí, consiguientemente, el desarrollo de una totalidad de capacidades en los individuos mismos. Esta apropiación se halla, además, condicionada por los *individuos apropiantes*. Sólo los proletarios de la época actual, totalmente excluidos del ejercicio de su propia actividad, se hallan en condiciones de hacer valer su propia actividad, íntegra y no limitada, consistente en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y en el consiguiente desarrollo de una totalidad de capacidades. Todas las anteriores apropiaciones revolucionarias habían tenido un carácter limitado; individuos cuya propia actividad se veía restringida por un instrumento de producción y un intercambio limitados, se apropiaban este instrumento limitado de producción y, con ello, no hacían, por tanto, más que limitarlo nuevamente. Su instrumento de producción pasaba a ser propiedad suya, pero ellos mismos se veían absorbidos por la división del trabajo y por su propio instrumento de producción; en cambio, en la apropiación por los proletarios es una masa de instrumentos de producción la que tiene necesariamente que verse absorbida por cada individuo y la pro-

piedad sobre ellos, por todos. El moderno intercambio universal sólo puede verse absorbido entre los individuos siempre y cuando se vea absorbido por todos.

La apropiación se halla, además, condicionada por el modo como tiene que llevarse a cabo. En efecto, sólo puede llevarse a cabo mediante una asociación, que, dado el carácter del proletariado mismo, no puede ser tampoco más que una asociación universal, y por obra de una revolución en la que, de una parte, se derroque el poder del modo de producción y de intercambio anterior y la organización social correspondiente y en la que, de otra parte, se desarrollen el carácter universal y la energía de que el proletariado necesita para llevar a cabo la apropiación, a la par que el mismo proletariado, por su parte, se despoja de cuanto pueda quedar en él de la posición que ocupaba en la anterior sociedad.

Solamente al llegar a esta fase coincide la propia actividad con la vida material, lo que corresponde al desarrollo de los individuos como individuos totales y a la superación de cuanto hay en ellos de natural; y a ello corresponde la transformación del trabajo en propia actividad y la del intercambio anterior condicionado en intercambio entre los individuos en cuanto tales. Con la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas por los individuos asociados, termina la propiedad privada. Mientras que en la historia anterior se manifestaba siempre como fortuita una especial condición, ahora pasa a ser fortuita la disociación de los individuos mismos, la adquisición privada particular de cada uno.

Los filósofos se han representado como un ideal, al que llaman "el hombre", a los individuos que no se ven ya absorbidos por la división del trabajo, concibiendo todo este proceso que nosotros acabamos de exponer como el proceso de desarrollo "del hombre", para lo que bajo los individuos que hasta ahora hemos visto actuar en cada fase histórica se desliza el concepto "del hombre", presentándolo como la fuerza propulsora de la historia. De este modo, se concibe todo este proceso como el proceso de autoenajenación "del hombre", y la razón principal de ello está en que constantemente se atribuye por debajo de cuerda el individuo medio de la fase posterior a la anterior y la conciencia posterior a los indivi-

duos anteriores. Y esta inversión, que de antemano hace caso omiso de las condiciones reales, es lo que permite convertir toda la historia en un proceso de desarrollo de la conciencia.

Resumiendo, obtenemos de la concepción de la historia que dejamos expuesta los siguientes resultados: 1.º En el desarrollo de las fuerzas productivas, se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas de producción, sino más bien fuerzas de destrucción (maquinaria y dinero); y, lo que se halla íntimamente relacionado con ello, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista, conciencia que, naturalmente, puede llegar a formarse también entre las otras clases, al contemplar la posición en que se halla colocada ésta; 2.º que las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas de producción son las condiciones de la dominación de una determinada clase de la sociedad, cuyo poder social, emanado de su riqueza, encuentra su expresión idealista-*práctica* en la forma de Estado imperante en cada caso, razón por la cual toda lucha revolucionaria está necesariamente dirigida contra una clase, la que hasta ahora domina;* 3.º que todas las anteriores revoluciones dejaron intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista está dirigida contra el *modo* anterior de actividad, elimina el *trabajo*[11] y suprime la dominación de las clases al acabar con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera como tal, no reconoce como clase y que expresa ya de por sí la disolución de todas las clases,

* Que la gente se halla interesada en mantener el estado de producción actual. *(Glosa marginal de Marx).*

nacionalidades, etc., dentro de la actual sociedad; y 4.º que, tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*; y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase *que derriba* salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.[12]

[C.] — *EL COMUNISMO.* *PRODUCCIÓN DE LA FORMA MISMA DE INTERCAMBIO*

El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de intercambio que hasta ahora han existido y por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados. Su institución es, por tanto, esencialmente económica, la elaboración material de las condiciones de esta asociación; hace de las condiciones existentes condiciones para la asociación. Lo existente, lo que crea el comunismo, es precisamente la base real para hacer imposible cuanto existe independientemente de los individuos, en cuanto este algo existente no es, sin embargo, otra cosa que un producto del intercambio anterior de los individuos mismos. Los comunistas tratan, por tanto, prácticamente, las condiciones creadas por la producción y el intercambio anteriores como condiciones inorgánicas, sin llegar siquiera a imaginarse que las generaciones anteriores se propusieran o pensaran suministrarles materiales y sin creer que estas condiciones fuesen, para los individuos que las creaban, inorgánicas. La diferencia entre el individuo personal y el individuo contingente no es una diferencia de concepto, sino un hecho histórico. Y esta diferencia tiene diferente sentido

según las diferentes épocas, como ocurre, por ejemplo, con el estamento, algo casual para el individuo en el siglo XVIII, y también, *plus ou moins*,* la familia. No es una diferencia que nosotros tengamos que establecer para todos los tiempos, sino que cada tiempo de por sí la establece entre los diferentes elementos con que se encuentra, y no ciertamente en cuanto al concepto, sino obligado por las colisiones materiales de la vida. Lo que a la época posterior le parece casual en contraposición a la anterior y también, por tanto, entre los elementos que de la anterior han pasado a ella, es una forma de intercambio que correspondía a un determinado desarrollo de las fuerzas productivas. La relación entre las fuerzas de producción y la forma de intercambio es la que media entre ésta y la actividad o el modo de manifestarse de los individuos. (La forma fundamental de este modo de manifestarse es, naturalmente, la forma material, de la que dependen todas las demás, la espiritual, la política, la religiosa, etc.). La diversa conformación de la vida material depende en cada caso, naturalmente, de las necesidades ya desarrolladas, y tanto la creación como la satisfacción de estas necesidades es de suyo un proceso histórico, que no encontraremos en ninguna oveja ni en ningún perro (recalcitrante argumento fundamental de Stirner *adversus hominem*,** a pesar de que las ovejas y los perros, bajo su forma actual, son también, ciertamente, aunque *malgré eux*,*** productos de un proceso histórico). Las condiciones bajo las cuales mantienen intercambio entre sí los individuos, antes de que se interponga la contradicción, son condiciones inherentes a su individualidad y no algo externo a ellos, condiciones en las cuales estos determinados individuos existentes bajo determinadas relaciones pueden únicamente producir su vida material y lo relacionado con ella; son, por tanto, las condiciones de su propio modo de manifestarse, y este mismo modo de manifestarse las produce.**** La determinada condición bajo la que producen corresponde, pues, mientras no se inter-

* Más o menos *(N. de la ed.)*.
** Contra el hombre *(N. de la ed.)*.
*** A pesar de ellos *(N. de la ed.)*.
**** Producción de la misma forma de intercambio. *(Glosa marginal de Marx)*.

pone la contradicción, a su condicionalidad real, a su existencia unilateral, unilateralidad que sólo se revela al interponerse la contradicción y que, por consiguiente, sólo existe para los que vienen después. Luego, esta condición aparece como una traba casual, y entonces se desliza también para la época anterior la conciencia de que es una traba.

Estas diferentes condiciones, que primeramente aparecen como condiciones del propio modo de manifestarse y más tarde como trabas de él, forman a lo largo de todo el desarrollo histórico una serie coherente de formas de intercambio, cuya cohesión consiste en que la forma anterior de intercambio, convertida en una traba, es sustituida por otra nueva, más a tono con las fuerzas productivas desarrolladas y, por tanto, con el modo progresivo de la propia manifestación de los individuos, que *à son tour* * se convierte de nuevo en una traba y es sustituida, a su vez, por otra. Y, como estas condiciones corresponden en cada fase al desarrollo simultáneo de las fuerzas productivas, tenemos que su historia es, al propio tiempo, la historia de las fuerzas productivas en desarrollo y heredadas por cada nueva generación y, por tanto, la historia del desarrollo de las fuerzas de los mismos individuos.

Y, como este desarrollo se opera de un modo natural, es decir, no se halla subordinado a un plan de conjunto de individuos libremente asociados, parte de diferentes localidades, tribus, naciones, ramas de trabajo, etc., cada una de las cuales se desarrolla con independencia de las otras y sólo paulatinamente entra en relación con ellas. Este proceso se desarrolla, además, muy lentamente; las diferentes fases y los diversos intereses no se superan nunca del todo, sino que sólo se subordinan al interés victorioso y van arrastrándose siglo tras siglo al lado de éste. De donde se sigue que, incluso dentro de una nación, los individuos, aun independientemente de sus condiciones patrimoniales, siguen líneas de desarrollo completamente distintas y que un interés anterior cuya forma peculiar de intercambio se ve ya desplazada por otra correspondiente a un interés posterior, puede mantenerse du-

---

* A su vez *(N. de la ed.)*.

rante largo tiempo en posesión de un poder tradicional en la aparente comunidad sustantivada frente a los individuos (en el Estado y en el derecho), poder al que en última instancia sólo podrá poner fin una revolución. Y así se explica también por qué, con respecto a ciertos puntos concretos susceptibles de una síntesis más general, la conciencia puede, a veces, parecer que se halla más avanzada que las relaciones empíricas contemporáneas, razón por la cual vemos cómo, muchas veces, a la vista de las luchas de una época posterior se invocan como autoridades las doctrinas de teóricos anteriores.

En cambio, en países como Norteamérica, que comienzan desde el principio en una época histórica ya muy avanzada, el proceso de desarrollo marcha muy rápidamente. Estos países no tienen más premisas naturales que los individuos que allí se instalan como colonos, movidos a ello por las formas de intercambio de los viejos países, que no corresponden ya a sus necesidades. Comienzan, pues, con los individuos más progresivos de los viejos países y, por tanto, con la forma de intercambio más desarrollada, correspondiente a esos individuos, antes ya de que esta forma de intercambio haya podido imponerse en los países viejos.* Tal es lo que ocurre con todas las colonias, cuando no se trata de simples estaciones militares o factorías comerciales. Ejemplos de ello los tenemos en Cartago, las colonias griegas y la Islandia de los siglos XI y XII. Y una situación parecida se da también en caso de conquista, cuando se trasplanta directamente al país conquistado la forma de intercambio desarrollada sobre otro suelo; mientras que en su país de origen esta forma se hallaba aún impregnada de intereses y relaciones procedentes de épocas anteriores, aquí, en cambio, puede y debe imponerse totalmente y sin el menor obstáculo, entre otras razones para asegurar de un modo estable el poder de los

* Energía personal de los individuos de determinadas naciones —alemanes e italianos— energía lograda ya mediante el cruzamiento de razas —de ahí los alemanes cretinos— en Francia, Inglaterra, etc., trasplantación de pueblos extranjeros en el suelo ya desarrollado, en América en un suelo totalmente nuevo, en Alemania la población natural tranquilamente aferrada a su sitio. *(Nota de Marx y Engels).*

conquistadores. (Inglaterra y Nápoles después de la conquista por los normandos, que llevó a uno y otro sitio la forma *más acabada de la organización feudal*).

Todas las colisiones de la historia nacen, pues, según nuestra concepción, de la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio. Por lo demás, no es necesario que esta contradicción, para provocar colisiones en un país, se agudice precisamente en este país mismo. La competencia con países industrialmente más desarrollados, provocada por un mayor intercambio internacional, basta para engendrar también una contradicción semejante en países de industria menos desarrollada (así, por ejemplo, el proletariado latente en Alemania se ha puesto de manifiesto por la competencia de la industria inglesa).

Esta contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio, que, como veíamos, se ha producido ya repetidas veces en la historia anterior, mas sin llegar a poner en peligro la base de la misma, tenía que traducirse necesariamente, cada vez que eso ocurría, en una revolución, pero adoptando al mismo tiempo diversas formas accesorias, como totalidad de colisiones, colisiones entre diversas clases, contradicción de la conciencia, lucha de ideas, etc., lucha política, etc. Desde un punto de vista limitado, cabe destacar una de estas formas accesorias y considerarla como la base de estas revoluciones, cosa tanto más fácil por cuanto los mismos individuos que sirven de punto de partida a las revoluciones se hacen ilusiones acerca de su propia actividad, con arreglo a su grado de cultura y a la fase del desarrollo histórico de que se trata.

La transformación de los poderes (relaciones) personales en materiales por obra de la división del trabajo no puede revocarse quitándose de la cabeza la idea general acerca de ella, sino haciendo que los individuos sometan de nuevo a su mando estos poderes materiales y supriman la división del trabajo.* Y esto no es posible hacerlo sin la comunidad. Solamente dentro de la comunidad [con otros tiene todo] individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en

---

* (Feuerbach: ser y esencia). *(Glosa marginal de Engels).*

todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal. En los sustitutivos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal sólo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y sólo tratándose de individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase en contra de otra, no sólo era, al mismo tiempo, una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino también una nueva traba. Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación.

De toda la exposición anterior se desprende que la relación de comunidad en que entran los individuos de una clase, relación condicionada por sus intereses comunes frente a un tercero, era siempre una comunidad a la que pertenecían estos individuos solamente como individuos medios, solamente en cuanto vivían dentro de las condiciones de existencia de su clase; es decir, una relación que no los unía en cuanto tales individuos, sino en cuanto miembros de una clase. En cambio, con la comunidad de los proletarios revolucionarios, que toman bajo su control sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad, sucede cabalmente lo contrario; en ella toman parte los individuos en cuanto tales individuos. Esta comunidad no es otra cosa, precisamente, que la asociación de los individuos (partiendo, naturalmente, de la premisa de las fuerzas productivas tal y como ahora se han desarrollado), que entrega a su control las condiciones del libre desarrollo y movimiento de los individuos, condiciones que hasta ahora se hallaban a merced del azar y habían cobrado existencia propia e independiente frente a los diferentes individuos precisamente por la separación de éstos como individuos y que luego, con su necesaria asociación y por medio de la división del trabajo, se habían convertido en un vínculo ajeno a ellos. La anterior asociación era sencillamente una asociación (de ningun modo espontánea, a la manera de la que se nos pinta, por ejemplo, en el "*Contrat*

social", sino necesaria) (cfr., por ejemplo la formación del Estado norteamericano y las repúblicas sudamericanas) acerca de estas condiciones, dentro de las cuales lograban luego los individuos el disfrute de lo contingente. A este derecho a disfrutar libremente, dentro de ciertas condiciones, de lo que ofreciera el azar se le llamaba, hasta ahora, libertad personal. Estas condiciones de existencia sólo son, naturalmente, las fuerzas de producción y las formas de intercambio existentes en cada caso.

Si consideramos *filosóficamente* este desarrollo de los individuos en las condiciones comunes de existencia de los estamentos y las clases que se suceden históricamente y con arreglo a las ideas generales que de este modo se les han impuesto, llegamos fácilmente a imaginarnos que en estos individuos se ha desarrollado la especie o el hombre o que ellos han desarrollado al hombre; un modo de imaginarse éste que se da de bofetadas con la historia.* Luego, podemos concebir estos diferentes estamentos y clases como especificaciones del concepto general, como variedades de la especie, como fases de desarrollo del hombre.

Esta absorción de los individuos por determinadas clases no podrá superarse, en efecto, hasta que se forme una clase que no tenga ya por qué oponer ningún interés especial de clase a la clase dominante.

Los individuos han partido siempre de sí mismos, aunque naturalmente, dentro de sus condiciones y relaciones históricas dadas, y no del individuo "puro", en el sentido de los ideólogos. Pero, en el curso del desarrollo histórico, y precisamente por medio de la sustantivación de las relaciones sociales que es inevitable dentro de la división del trabajo, se revela una diferencia entre la vida de cada individuo, en cuanto se trata de su vida personal, y esa misma vida supeditada a una determinada rama del trabajo y a las corres-

* La tesis que con tanta frecuencia nos encontramos en San Max y según la cual todo lo que cada uno es lo es por medio del Estado, en el fondo se identifica con la que sostiene que el burgués es tan sólo un ejemplar de la especie burguesa, tesis donde se presupone que la *clase* de la burguesía existió ya antes que los individuos que la integran. *(Nota de Marx y Engels).*

pondientes condiciones. (Lo que no debe entenderse en el sentido de que, por ejemplo, el *rentista*, el *capitalista*, etc., dejen de ser personas, sino en el de que su personalidad se halla condicionada y determinada por relaciones de clase muy concretas, y la diferencia sólo se pone de manifiesto en contraposición con otra clase y, con respecto a ésta, solamente cuando se presenta la bancarrota). En el estamento (y más todavía en la tribu) esto aparece aún velado; y así, por ejemplo, un noble sigue siendo un noble y un villano un villano, independientemente de sus otras relaciones, por ser aquélla una cualidad inseparable de su personalidad. La diferencia del individuo personal con respecto al individuo de clase, el carácter fortuito de las condiciones de vida para el in[dividuo], sólo se manifiestan con la aparición de la clase, que es, a su vez, un producto de la burguesía. La competencia y la lucha [de unos] individuos con otros es la que en[gendra y des]arrolla este carácter fortuito en cuanto tal. En la imaginación, los individuos, bajo el poder de la burguesía, son, por tanto, más libres que antes, porque sus condiciones de vida son, para ellos, algo puramente fortuito; pero, en la realidad, son, naturalmente, menos libres, ya que se hallan más supeditados a un poder material.

La diferencia del estamento se manifiesta, concretamente, en la antítesis de burguesía y proletariado. Al aparecer el estamento de los vecinos de las ciudades, las corporaciones, etc., frente a la nobleza rural, su condición de existencia, la propiedad mobiliaria y el trabajo artesanal, que había existido ya de un modo latente antes de su separación de la asociación feudal, apareció como algo positivo, que se hacía valer frente a la propiedad inmueble feudal, y esto explica por qué volvió a revestir en su modo, primeramente, la forma feudal. Es cierto que los siervos de la gleba fugitivos consideraban a su servidumbre anterior como algo fortuito en su personalidad. Pero, con ello no hacían sino lo mismo que hace toda clase que se libera de una traba, aparte de que ellos, al obrar de este modo, no se liberaban como clase, sino aisladamente. Además, no se salían de los marcos del régimen de los estamentos, sino que formaban un estamento nuevo y retenían en su nueva situación su modo de trabajo anterior,

y hasta lo desarrollaban, al liberarlo de trabas que ya no correspondían al desarrollo que había alcanzado.*

Tratándose de los proletarios, por el contrario, su propia condición de vida, el trabajo, y con ella todas las condiciones de existencia de la sociedad actual, se convirtieron para ellos en algo fortuito, sobre lo que cada proletario de por sí no tenía el menor control y sobre lo que no podía darles tampoco el control ninguna organización *social*, y la contradicción entre la personalidad del proletario individual y su condición de vida, tal como le viene impuesta, es decir, el trabajo, se revela ante él mismo, sobre todo porque se ve sacrificado ya desde su infancia y porque no tiene la menor posibilidad de llegar a obtener, dentro de su clase, las condiciones que le coloquen en la otra.

Así, pues, mientras que los siervos fugitivos sólo querían desarrollar libremente y hacer valer sus condiciones de vida ya existentes, razón por la cual sólo llegaron, en fin de cuentas, al trabajo libre, los proletarios, para hacerse valer personalmente, necesitan acabar con su propia condición de existencia anterior, que es al mismo tiempo la de toda la anterior sociedad, con el trabajo. Se hallan también, por tanto, en contraposición directa con la forma que los individuos han venido considerando, hasta ahora, como sinónimo de la sociedad en su conjunto, con el Estado, y necesitan derrocar al Estado, para imponer su personalidad.

---

* No debe olvidarse que la misma necesidad de los siervos de existir y la imposibilidad de las grandes haciendas, que trajo consigo la distribución de los *allotments* [parcelas] entre los siervos, no tardaron en reducir las obligaciones de los siervos para con su señor feudal a un promedio de prestaciones en especie y en trabajo que hacía posible al siervo la acumulación de propiedad mobiliaria, facilitándole con ello la posibilidad de huir de las tierras de su señor y permitiéndole subsistir como vecino de una ciudad, lo que contribuyó, al mismo tiempo, a crear gradaciones entre los siervos, y así vemos que los siervos fugitivos son ya, a medias, vecinos de las ciudades. Y fácil es comprender que los campesinos siervos conocedores de un oficio eran los que más posibilidades tenían de adquirir propiedades mobiliarias. *(Nota de Marx y Engels).*

EL CONCILIO DE LEIPZIG

En el volumen tercero de la *Wigandschen Vierteljahrsschrift* para 1845 asistimos realmente a la batalla de los hunos proféticamente pintada por Kaulbach. Los espíritus de los abatidos, cuya cólera no ha apaciguado ni siquiera la muerte, atruenan el espacio con su estrépito y sus bramidos, como un clamor de guerra y un ruido ensordecedor de espadas, escudos y carros de combate. Pero no se trata de cosas terrenales. En esta guerra santa no se ventilan los aranceles protectores, la Constitución, la enfermedad de las patatas, el régimen bancario o los ferrocarriles, sino los más sagrados intereses del espíritu, la "substancia", la "autoconciencia", la "crítica", el "Único" y el "hombre verdadero". Estamos ante un Concilio de Padres de la Iglesia. Y como son los últimos ejemplares de su especie y asistimos, así hay que esperarlo, por última vez a un juicio en que se aboga en nombre del Altísimo, alias lo Absoluto, creemos que vale la pena de levantar *procès-verbal* * de los debates.

Tenemos, en primer lugar, a *San Bruno,* a quien reconoceremos fácilmente por su *cayado* ("tórnate en sensualidad, tórnate en cayado", Wigand, pág. 130). Ciñe su cabeza la gloriola de la "Crítica pura" y se envuelve, con gesto en que desprecia al mundo, en su "autoconciencia". Ha "*aplastado* a la religión en su totalidad y al Estado en sus *manifestaciones*" (pág. 138), al *tremolar* el concepto de la "substancia" en nombre de la suprema autoconciencia. Las ruinas de la Iglesia y los escombros del Estado yacen a sus pies, mientras su mirada debela a "la masa" y la hace mor-

* Actas (*N. de la ed.*).

der el polvo. Es como Dios, que no tiene padre ni madre; es "la criatura de sí mismo, su propia obra" (pág. 136). Es, en una palabra, el "Napoleón" del espíritu, y en espíritu "Napoleón". Sus ejercicios espirituales consisten en "escucharse constantemente y en encontrar en este escucharse a sí mismo el acicate para la autodeterminación" (pág. 136); y, a consecuencia de este tremendo esfuerzo de tomar continuamente nota de sus propias palabras, adelgaza a ojos vistas. Pero, además de "escucharse" a sí mismo, escucha también, de vez en cuando, como habremos de ver, al *Westphälisches Dampfboot.**

Frente a él aparece *San Max.* Los méritos de este santo varón para con el reino de Dios consisten en afirmar que, hasta el día de hoy, ha comprobado y demostrado su identidad con cerca de seiscientos pliegos impresos, con los que patentiza que no es un cualquiera, "un Juan o un Pedro", sino el santo Max en persona. De su gloriola y sus demás atributos cabe decir solamente que son "su objeto y, por tanto, su propiedad", que son "únicos" e "incomparables" y que "no pueden nombrarse por nombres" (pág. 148). San Max es a un tiempo la "frase" y el "fraseólogo", Sancho Panza y Don Quijote. Sus ejercicios ascéticos consisten en amargos pensamientos acerca de la ausencia de pensamientos, en largos reparos acerca de la falta de reparos, que ocupan pliegos enteros, en la santificación de la falta de santidad. Por lo demás, no necesitamos hacer grandes elogios de él, ya que tiene la costumbre de decir, a propósito de las cualidades que se le atribuyen, aunque sean más que los atributos que acompañan al nombre de Dios entre los mahometanos: soy todo eso y muchas cosas más; soy el todo de esa nada y la nada de ese todo. Y esto lo distingue ventajosamente de su sombrío rival por el hecho de poseer cierta solemne "*ligereza*" y de interrumpir de vez en cuando sus serias meditaciones con un "jubiloso grito crítico".

Ante estos dos grandes ministros de la Santa Inquisición es llamado a comparecer el herético Feuerbach, para responder de una grave acusación de gnosticismo. El hereje

* "Vapor Westfaliano" *(N. de la ed.).*

Feuerbach se halla en posesión de la *hyle*,* "truena" San Bruno, de la *substancia*, y se *niega a entregársela a nadie*, para que no se refleje en ella mi infinita autoconciencia. La autoconciencia tiene que rondar como un espectro hasta que no vuelva a recobrar en sí misma todas las cosas que son de ella y para ella. Ya se ha tragado al mundo entero, fuera de esta *hyle* de la substancia, que el gnóstico Feuerbach tiene bajo cerrojo y no quiere entregar a nadie.

San Max acusa al gnóstico de poner en duda el dogma revelado por boca suya: el dogma de que "todo ganso, todo perro, todo caballo" es "el hombre perfecto y, si se gusta de emplear un superlativo, el hombre más perfecto" (Wigand, pág. 187: "A los demás no les falta tampoco un titulillo de lo que hace al hombre ser un hombre. Claro está que *lo mismo* ocurre con todo ganso, todo perro o todo caballo").

Además del debate abierto por estas justas acusaciones, se ventila el proceso de los dos santos contra Moses Hess y el de San Bruno contra los autores de *La Sagrada Familia*. Sin embargo, como estos acusados se mueven entre las "cosas de este mundo", razón por la cual no comparecen ante la *Santa Casa*[3],** se ven condenados en contumacia a la pena de eterno destierro del reino de Dios por todo el tiempo que dure su vida natural.

Por último, los dos grandes inquisidores se dedican también a urdir extravagantes intrigas entre sí y el uno contra el otro.(13)

* En griego, materia, substancia *(N. de la ed.)*.
** En español, en el original *(N. de la ed.)*.

II

SAN BRUNO

II

SAN BRUNO

1. *"CAMPAÑA" CONTRA FEUERBACH*

Antes de concentrar nuestra atención en el solemne ajuste de cuentas de la autoconciencia baueriana consigo misma y con el mundo, debemos revelar un secreto. San Bruno sólo promueve guerra y prorrumpe en bélicos alaridos porque quiere "asegurar" ante el público, poniéndolos a salvo de la ingrata propensión de éste al olvido, su persona y su crítica ya pasada de moda y agriada, porque se cree obligado a demostrar que, incluso en las condiciones cambiadas del año 1845, la crítica se mantiene idéntica e invariable. Escribe el segundo tomo en defensa "de la buena causa y de su propia causa"; sostiene su propio terreno, lucha *pro aris et focis.** Pero, procediendo de un modo auténticamente teológico, encubre este fin en sí bajo la apariencia de que se propone "caracterizar" a Feuerbach. Se había dejado caer en el olvido al buen hombre, como lo revela mejor que nada la polémica entre Feuerbach y Stirner, en la que no se le tuvo en cuenta en absoluto. Y ésta es precisamente la razón de que se aferre a dicha polémica, para poder proclamarse, en cuanto a la antítesis de los dos términos antitéticos, como su unidad superior, como el Espíritu Santo.

San Bruno abre su "campaña" con una andanada contra Feuerbach, *c'est-à-dire,*** con la reproducción corregida y

* Por el altar y el hogar *(N. de la ed.).*
** Es decir *(N. de la ed.).*

aumentada de un artículo que ya había visto la luz en los *Norddeutsche Blätter.** Feuerbach es armado caballero de la "*substancia*", para poder dar así mayor relieve a la "*autoconciencia*" baueriana. En esta transubstanciación de Feuerbach, probada al parecer por todas las obras feuerbachianas, nuestro santo varón salta inmediatamente desde los escritos de Feuerbach acerca de Leibniz y Bayle, hasta la *Esencia del Cristianismo,* pasando por alto el artículo contra los "filósofos positivos" publicado en los *Hallische Jahrbücher.*** Es una "omisión" muy "oportuna", por cierto, ya que en este artículo se ponía de manifiesto, frente a los representantes positivos de la "substancia", toda la sabiduría de la "autoconciencia", en una época en que todavía San Bruno se dedicaba a especular sobre la Inmaculada Concepción.

Apenas vale la pena mencionar que San Bruno, por aquel entonces, seguía dando tumbos sobre su caballo de batalla viejo-hegeliano. Escuchemos sin pérdida de tiempo el primer pasaje de sus novísimas revelaciones sobre el reino de Dios:

"Hegel había compendiado en unidad la substancia de Spinoza y el yo fichtiano; la unidad de ambas, la trabazón de estas esferas contrapuestas, etc., dan a la filosofía de Hegel su interés peculiar, pero en ellas radica, al mismo tiempo, su endeblez [...]. Esta contradicción, en la que se mueve y fluctúa el sistema hegeliano, tenía necesariamente que resolverse y destruirse. Y esto sólo podía lograrse haciendo imposible para siempre la pregunta de ¿cómo se comporta la *autoconciencia* con respecto al *espíritu absoluto?* Ello podía lograrse en dos sentidos. O bien se necesita, para ello, que la conciencia arda de nuevo en el fuego de la substancia, es decir, que se retenga y se mantenga en pie la pura relación de la substancialidad; o bien deberá ponerse de manifiesto que la personalidad es la creadora de sus atributos y de su esencia, que en el *concepto* de la personalidad está ya implícito en *general* el autoestatuirse limitadamente" (¿el "concepto" o la "personalidad"?) "y el abolir a su vez esta

* "Páginas del Norte de Alemania" *(N. de la ed.).*
** "Anuarios de Halle" *(N. de la ed.).*

limitación, que se estatuye por su *esencia general*, ya que cabalmente esta esencia es *solamente el resultado de su autodiferenciación interna*, de su actividad". Wigand, págs. 87, 88.

En *La Sagrada Familia*, pág. 220, la filosofía hegeliana había sido presentada como la unidad de Spinoza y Fichte, realzándose allí, al mismo tiempo, la contradicción que en ello está implícita. Lo que pertenece en propiedad exclusiva a San Bruno es que él no considera, al igual que los autores de *La Sagrada Familia*, el problema de las relaciones entre la autoconciencia y la substancia como un "problema litigioso *dentro* de la especulación hegeliana", sino como un problema histórico-universal, más aun, como un problema absoluto. Es ésta la única forma en que él acierta a expresar las colisiones del presente. Cree, en efecto, que el triunfo de la autoconciencia sobre la substancia no sólo influye del modo más esencial sobre el equilibrio europeo, sino también sobre todo el desarrollo futuro del litigio de Oregón.[4] Aún se ha hablado poco, hasta ahora, de en qué medida condicionará la abolición de las leyes cerealistas en Inglaterra.

La expresión abstracta y transfigurada en que se convierte, para Hegel, tergiversándola, una colisión real, es considerada por esta cabeza "crítica" como la colisión real. Acepta la contradicción *especulativa* y afirma una parte de ella frente a la otra. La *frase* filosófica en que se expresa el problema real es, para él, el problema real mismo. Vemos, pues, cómo, de una parte, en vez de los hombres reales y de su conciencia real, toma la simple frase abstracta: *la autoconciencia*, que se le antoja independiente de sus relaciones sociales y enfrentada a ellas, y, en vez de la producción real, *la actividad sustantivada de esta autoconciencia*; y cómo, de otra parte, sustituye la naturaleza real y las relaciones sociales realmente existentes por el compendio filosófico de todas las categorías o nombres filosóficos de estas relaciones en la frase "la *substancia*", ya que, al igual que todos los filósofos e ideólogos, ve en los pensamientos, en las ideas, en la expresión ideológica sustantivada del mundo existente el fundamento de este mundo. Y huelga decir que, con estas dos abstracciones ya carentes de sentido y de contenido puede recurrir a una serie de trucos, sin necesidad de saber abso-

lutamente nada del hombre real ni de sus relaciones. (Véase, por lo demás, lo que acerca de la substancia dice Feuerbach y lo que dice San Max acerca del "liberalismo humano" y de lo "sagrado"). No abandona, pues, el terreno especulativo, para resolver las contradicciones de la especulación; maniobra desde este mismo terreno y hasta tal punto se mantiene *él mismo* en el terreno específicamente hegeliano, que le quita constantemente el sueño la relación "entre la autoconciencia" y el "espíritu absoluto". Nos encontramos aquí, en una palabra, con aquella *filosofía de la autoconciencia* anunciada en la *Crítica de los Sinópticos*, desarrollada en el *Cristianismo descubierto* y, por desgracia, anticipada de largo tiempo atrás en la *Fenomenología* de Hegel. Esta nueva filosofía baueriana ha sido totalmente refutada en *La Sagrada Familia*, págs. 220 ss. y 304-307. Sin embargo, San Bruno logra volver a caricaturizarse aquí a sí mismo, al meter de contrabando la "personalidad", para poder presentar, con *Stirner*, al Único como su "propia hechura" y a *Stirner* como la *hechura de Bruno*. Pero este progreso merece que se le dedique una breve noticia.

El lector debe, ante todo, cotejar esta caricatura con su original, con la explicación de la autoconciencia en el *Cristianismo descubierto* y, a su vez, esta explicación con el protooriginal, en la *Fenomenología* de Hegel, págs. 575, 583, y en otros lugares. (Los dos pasajes a que nos referimos aparecen reproducidos en *La Sagrada Familia*, págs. 221, 223, 224). ¡Veamos ahora la caricatura! ¡La "personalidad en general"! ¡El "concepto"! ¡"El ser general"! ¡"Autoestatuirse limitadamente y abolir a su vez esta limitación"! ¡"Autodiferenciación interna"! ¡Véase, qué gigantescos "resultados"! La "personalidad en general" es, o bien el disparate "en general" o bien el concepto abstracto de la personalidad. El concepto de la personalidad lleva, pues, implícito "en el concepto" el "autoestatuirse limitadamente". Esta limitación, "conceptualmente" inherente a ese concepto, la estatuye inmediatamente la personalidad "por su esencia general". Y, después de haber abolido nuevamente esta limitación, se revela que "esta esencia" es "cabalmente" el "*resultado* de su autodiferenciación interna". Todo el gran-

dioso resultado de esta peregrina y complicada tautología se reduce, pues, al viejo y conocido truco hegeliano de la autodiferenciación del hombre en el pensamiento, que el infortunado Bruno no se cansa de predicarnos como la actividad única de la "personalidad en general". Hace ya mucho tiempo que se ha hecho ver a San Bruno que de nada sirve una "personalidad" cuyas actividades se limitan a estos saltos lógicos hoy absolutamente vulgares. Pero, en este pasaje se contiene, al mismo tiempo, la simplista confesión de que la esencia de la "personalidad" baueriana es el concepto de un concepto, la abstracción de una abstracción.

La crítica de Feuerbach por Bruno, en lo que tiene de nuevo, se limita a presentar hipócritamente como reproches de Bauer contra Feuerbach las objeciones de Stirner contra Feuerbach y contra *el propio Bauer*. Tal, por ejemplo, cuando se dice que "la esencia del hombre es la esencia en general y algo sagrado", que "el hombre es el Dios del hombre", que el género humano es "lo absoluto", que Feuerbach escinde al hombre "en un yo esencial y un yo no esencial" (aunque Bruno, por su parte, declara siempre lo abstracto como lo esencial y, en su contraposición entre crítica y masa, se representa esta escisión de un modo todavía más monstruoso que Feuerbach), que debe lucharse contra "los predicados de Dios", etc. Acerca del amor egoísta y desinteresado, Bruno copia casi al pie de la letra tres páginas de Stirner (págs. 133-135) en contra de Feuerbach, del mismo modo que copia bastante torpemente las frases de Stirner: "todo hombre es su propia criatura", "la verdad es un espectro", etc. En Bruno, además, la "criatura" se convierte en una "hechura". Pero, más adelante tendremos ocasión de volver sobre la explotación de Stirner por San Bruno.

Lo primero con que, por tanto, nos encontramos en San Bruno es con su continua supeditación a Hegel. No podemos detenernos aquí, naturalmente, en sus observaciones copiadas de Hegel, y nos limitaremos a seleccionar y reunir algunas frases de las que se desprende con qué firmeza de roca cree en el poder de los filósofos y comparte su quimera de que, al cambiar la conciencia, al tomar un nuevo rumbo la interpretación de las relaciones existentes, puede derrocarse con ello todo el mundo anterior. Y, en esta fe, hace San Bruno

que uno de sus discípulos, en el cuaderno IV de la revista trimestral de Wigand, pág. 327, le extienda el testimonio de que aquellas frases acerca de la personalidad transcritas más arriba y proclamadas en el cuaderno III de dicha revista son "pensamientos que conmueven al mundo".

Dice San Bruno, pág. 95, Wigand: "La filosofía no ha sido nunca otra cosa que la teología reducida a su forma más general, a su expresión más racional". Este pasaje, dirigido *contra* Feuerbach, está copiado casi al pie de la letra de la *Filosofía del Futuro* del propio Feuerbach, pág. 2: "La filosofía especulativa es la verdadera y consecuente teología, la teología *racional*". Bruno prosigue: "La propia filosofía, aliada a la religión, ha laborado siempre por la absoluta falta de independencia del individuo, *logrando realmente esta falta de independencia,* al hacer y proclamar que la vida concreta desaparezca en la vida general, el accidente en la substancia, el hombre en el espíritu absoluto". ¡Como si "la filosofía de Bruno", "aliada a la" de Hegel y en su trato, que se nos sigue presentando como vedado, con la teología, no "proclamara" también, aunque no lo "haga" así, que "el hombre desaparece" en la representación de uno de sus "accidentes", de la autoconciencia, presentado como la "substancia"! Todo este pasaje revela, por lo demás, con qué alegría sigue proclamando este Padre de la Iglesia, tan elocuente como predicador, su fe que "conmueve al mundo" en el misterioso poder de los sagrados teólogos y filósofos. En interés, naturalmente, "de la buena causa de la libertad y de su propia causa".

En la pág. 105, tiene este varón imbuido del santo temor de Dios la desvergüenza de reprocharle a Feuerbach: "Feuerbach *hace* del individuo, del hombre deshumanizado del cristianismo, no el hombre", "el hombre verdadero" (!), "real" (!!), "personal" (!!!) (predicados éstos motivados por la "Sagrada Familia" y por Stirner), "sino el hombre privado de virilidad, el esclavo", afirmando con ello, entre otras cosas, el absurdo de que él, San Bruno, es capaz de *hacer* hombres con su *cabeza.*

Y, en el mismo citado pasaje, leemos también: "En Feuerbach, el individuo debe someterse al género, servirlo. El

género de Feuerbach es lo absoluto de Hegel y, como éste, no existe en parte alguna". Lo mismo aquí que en todos los demás pasajes, no puede regatearse a San Bruno la gloria de hacer depender las relaciones reales de los individuos de su interpretación filosófica. No sospecha siquiera cuál es la relación que media entre las ideas del "espíritu absoluto" de Hegel o las del "género" de Feuerbach y el mundo existente.

En la pág. 104, el santo Padre de la Iglesia se escandaliza de un modo espantoso ante la herejía con que Feuerbach convierte la divina trinidad de la razón, el amor y la voluntad en algo que se da "*en* los individuos y *sobre* ellos", como si, en nuestros días, no se afirmase como un poder "en el individuo y *sobre* él" toda dote, todo impulso, toda necesidad, tan pronto como las circunstancias impiden su satisfacción. Así, por ejemplo, cuando el santo Padre de la Iglesia Bruno siente hambre sin disponer de los medios para aplacarla, hasta su estómago se convierte en un poder "*en* él y *sobre* él". El error de Feuerbach no está en haber señalado este hecho, sino en sustantivarlo de un modo idealizante, en vez de concebirlo como el producto de una determinada y superable fase del desarrollo histórico.

Pág. 111: "Feuerbach es un siervo, y su naturaleza servil no le consiente llevar a cabo la obra de un *hombre*, reconocer la esencia de la religión" (¡hermosa frase ésta de "la obra de un hombre")...; "no reconoce la esencia de la religión, porque no conoce el *puente* por el que pasa a la *fuente* de la religión". San Bruno sigue creyendo a pies juntillas que la religión tiene una "esencia" propia. Por lo que se refiere al "puente" "por el que" se llega a la "*fuente* de la religión", no cabe duda de que este puente de los asnos tiene que ser, por fuerza, un *acueducto*. San Bruno se erige aquí, al mismo tiempo, en un Caronte maravillosamente modernizado y colocado en situación de retiro por la invención del puente, al situarse como *tollkeeper* * en la entrada del puente que lleva al reino religioso de las sombras, para pedir su *halfpenny* ** a cuantos pretenden cruzarlo.

* Aduanero *(N. de la ed.).*
** Medio penique *(N. de la ed.).*

En la pág. 120, observa el santo varón: "¿Cómo podría existir Feuerbach si no existiese una *verdad*, si la verdad no fuese" (¡Stirner nos asista!) "más que un *espectro* que hasta ahora infundía temor al hombre"? El "hombre" que se asusta ante el "espectro" de la "verdad" no es otro que el mismo venerable Bruno. Ya diez carillas antes, en la pág. 110, lo vemos lanzar ante el "espectro" de la verdad este grito de angustia que conmueve al mundo: "La verdad, que no encontraremos en parte alguna como un objeto acabado y que sólo *se* desarrolla y compendia en unidad en el despliegue de la personalidad". Como vemos, aquí no sólo se convierte la verdad, este espectro, en una persona que se desarrolla y compendia, sino que este truco se lleva a cabo, además, a la manera de los gusanos roedores de libros en una tercera personalidad fuera de ella. Acerca de las relaciones amorosas del santo varón con la verdad en tiempos pasados, cuando todavía era joven y sentía hervir en su sangre el ardor de la carne, véase *La Sagrada Familia*, págs. 115 y ss.

Cuán purificado de todos los apetitos carnales y de todos los afanes del mundo se siente hoy el santo varón lo revela su violenta polémica contra la *sensualidad* feuerbachiana. Bruno no ataca, en modo alguno, el modo extraordinariamente limitado como Feuerbach reconoce la *sensualidad*. Considera ya como un *pecado*, en cuanto tal intento, el intento fracasado de Feuerbach de escabullirse de la *ideología*. ¡Naturalmente, la sensualidad, el deleite de los ojos, el placer de la carne, las costumbres cortesanas, son ídolos y abominaciones ante el Señor! ¿Acaso no sabéis que el aferrarse a la carne es la muerte y que es en el espíritu donde están la vida y la paz? ¿Que al aferraros a la carne actuáis como enemigos de la crítica y que todo lo carnal es de este mundo? ¿Y no sabéis también que está escrito que las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, enemistades, contiendas, celos, ira, litigios, banderías, divisiones, envidias, embriagueces, orgías y otras cosas semejantes, respecto de las cuales os prevengo, como os lo he dicho ya, que los que hacen tales cosas no heredarán el reino de la crítica, sino que ¡ay de ellos!, porque han entrado en el camino de Caín y por sa-

lario se entregaron al error de Balaam y encontraron su ruina en la revuelta de Coré. Ellos son las manchas en vuestros ágapes, cuando se juntan para banquetear sin pudor, apacentándose a sí mismos; nubes sin agua, arrastradas al capricho de los vientos; árboles otoñales sin fruto, dos veces muertos, desarraigados; olas furiosas del mar, que arrojan la espuma de sus propias ignominias; astros errantes, a los cuales está reservada la oscuridad de las tinieblas para siempre. Pues hemos leído que en los últimos días sobrevendrán *tiempos difíciles, hombres jactanciosos, enemigos de todo lo* bueno, amadores de los placeres más que de la crítica y propensos a la sedición, en una palabra, seres carnales. Seres *aborrecidos por San Bruno, que sólo vive para el espíritu* y odia la túnica contaminada por la carne; por eso condena a Feuerbach, a quien considera como a Coré el de la revuelta, a quedarse en la puerta, con los perros, los hechiceros, los fornicarios y los homicidas. "La sensualidad", ¡qué horror!, no sólo produce en el santo Padre de la Iglesia estremecimientos y convulsiones, sino que lo hace, incluso, cantar, y así le vemos entonar, en la pág. 121, "el cántico del final y el final del cántico". La sensualidad... ¿acaso sabes, desdichado, lo que la sensualidad es? La sensualidad es... "un cayado" (pág. 130). En sus convulsiones, San Bruno contiende una de las veces con una de sus tesis, como en su día contendiera Jacob con Dios, con la diferencia de que Dios deslomó a Jacob, mientras que el santo epiléptico desloma y destroza su tesis, esclareciendo de este modo, a la luz de varios ejemplos palmarios, la identidad del sujeto y el objeto:

"Diga lo que quiera Feuerbach..., *destruye*" (!), "sin embargo, *al hombre*... pues convierte la *palabra* hombre en simple *frase*, ya que *no hace*" (!) *"y crea"* (!) *"al hombre en su totalidad, sino que* eleva a toda la humanidad al plano de lo absoluto, puesto que no convierte *tampoco* a la humanidad, sino *más bien* a los sentidos en órgano de lo absoluto y acuña como lo absoluto, como lo indudable, como lo inmediatamente cierto, el objeto de los sentidos, de la *intuición, de la sensación, lo sensual*". Con lo que Feuerbach —así opina San Bruno— "podrá tal vez hacer estre-

mecerse las capas de aire, pero no puede *aplastar las manifestaciones del ser humano,* porque su ser *más íntimo*" (!) "y su alma vivificadora [...] destruyen ya el sonido *exterior*" (!) "y lo convierten en un sonido hueco y chirriante", pág. 121.

El mismo San Bruno nos da una explicación, ciertamente misteriosa, pero decisiva, acerca de las causas de su oposición: "¡Como si mi Yo no tuviese también este determinado *sexo, único ante todos los demás,* y estos determinados y únicos órganos sexuales!" (¡Además de sus "únicos órganos sexuales", el virtuoso tiene, como se ve, un "sexo único" peculiar!). Este sexo único se explica en la pág. 121, donde se dice que "la sensualidad succiona, como un vampiro, toda la médula y la sangre de la *vida* del hombre y es la barrera infranqueable en la que el hombre tiene necesariamente que asestarse el *golpe* de muerte".

¡Pero, ni siquiera el más santo de todos es puro! Todos son pecadores y carecen de la gloria que debiera revestirlos delante de la "autoconciencia". San Bruno, que a media noche forcejea con la "substancia" en su alcoba solitaria, vuelve su mirada, tentado por los pecaminosos escritos del hereje Feuerbach, hacia la mujer y hacia la belleza femenina. De pronto, su mirada se oscurece; la pureza de la autoconciencia se ve manchada y la vituperable fantasía sensual tienta con sus cuadros lascivos al atemorizado crítico. El espíritu se mantiene propicio, pero la carne es débil. El espíritu tropieza y cae, olvida que es la potencia "cuya fuerza ata y desata y domina el mundo" y que estos abortos de su fantasía son "espíritu de su espíritu", pierde toda su "autoconciencia" y balbucea, embriagado, un ditirambo a la belleza de la mujer, "a lo delicado, lo tierno, lo femenino", a los "mórbidos y bien torneados miembros", a la "ondulante, vibrante, bullente, efervescente y sibilante, tremolante constitución física" de la mujer. Pero la inocencia se traiciona siempre, incluso allí donde peca. ¿Quién no sabía que una "*constitución* física *ondulante, vibrante y sibilante*" es algo que ningún ojo ha visto todavía, que ningún oído ha escuchado aún? Por eso, ¡oh, alma tranquila y amada!, el espíritu se impone pronto de nuevo a la carne rebelde y erige ante los

turbulentos apetitos una "barrera" infranqueable, "en la que" el hombre no tendrá más remedio que asestarse en seguida "el golpe de muerte".

"Feuerbach" —tal es el resultado a que, por fin, llega el santo mediante la comprensión crítica de *La Sagrada Familia*— "es el materialista desplazado y desintegrado por el humanismo, es decir, el materialista que no acierta a mantenerse en la tierra y en su ser" (San Bruno conoce, como se ve, un ser de la tierra distinto de ésta y sabe qué es lo que hay que hacer ¡para "*mantenerse en el ser* de la tierra"!), "sino que quiere espiritualizarse y volar al cielo, y el humanista que no puede pensar y construir un mundo espiritual, sino que, impregnado de materialismo, etc.", pág. 123. Y así como, según San Bruno, el humanismo consiste en "pensar" y en "construir un mundo espiritual", el materialismo consiste en lo siguiente: "El materialismo sólo reconoce el ser actual, el ser real, la *materia*" (¡como si el hombre, con todas sus cualidades, incluyendo la de pensar, no fuese también un "*ser actual*", un "*ser real*"!) "y *la materia* como expandiéndose y realizándose activamente en la pluralidad, la *naturaleza*", pág. 123. La *materia* es, ante todo, un ser actual y real, pero sólo en sí, de un modo oculto; sólo al "expandirse y realizarse activamente en la pluralidad" (¡¡un "ser actual y *real*" que "se *realiza*"!!), sólo entonces se convierte en *naturaleza*. Primeramente, existe el *concepto* de la materia, lo abstracto, la idea, que luego se realiza en la naturaleza real. Es, literalmente, la teoría hegeliana de la preexistencia de las categorías creadoras. Desde este punto de vista, se comprende en seguida también el que San Bruno tome las frases de los materialistas acerca de la materia por el meollo y el contenido reales de su concepción del mundo.

2. *CONSIDERACIONES DE SAN BRUNO SOBRE LA LUCHA ENTRE FEUERBACH Y STIRNER*

Después que San Bruno ha llamado la atención de Feuerbach, como vemos, acerca de algunas palabras importantes, se para a contemplar la lucha que se libra entre este autor y el

Único. Y la primera muestra que da de su interés por esta lucha es una sonrisa metódica, una sonrisa triple.

"El crítico marcha incontenible, victorioso y seguro de su victoria en su camino. Se le calumnia, pero él *se sonríe.* Se le tacha de herejía, pero él *se sonríe.* El mundo viejo se levanta en cruzada contra él, pero él *se sonríe*".

San Bruno, como él mismo nos dice, sigue su camino, pero no como otra gente cualquiera, pues el camino que él sigue es un camino crítico, y lleva a cabo este acto tan importante con la *sonrisa* en los labios. Como Malvoglio en Shakespeare, "la sonrisa dibuja en su rostro más trazos que los que figuran en el mapa del mundo con sus dos Indias. Y si la dama le abofetea, le contestará con una sonrisa y lo reputará como un gran arte".

San Bruno no mueve ni un dedo para refutar a sus dos adversarios. Recurre, para desembarazarse de ellos, a un medio más hábil, que es el de abandonarlos —*divide et impera**— a su propia disputa. A Stirner le opone el hombre de Feuerbach, pág. 124, y a Feuerbach el Único de Stirner, págs. 126 y ss.; sabe que la furia del uno contra el otro es tan grande como la de los dos gatos de Kilkenny en Irlanda, que se devoraron el uno al otro sin que, al final de la pelea, quedaran más que los rabos. Y, acerca de estos rabos, pronuncia San Bruno el juicio de que son "substancia" y de que, por tanto, se hallan condenados por toda una eternidad.

En su contraposición de Feuerbach y Stirner, repite lo mismo que Hegel había dicho acerca de Spinoza y Fichte, donde, como es bien sabido, se presenta el yo puntual como uno de los aspectos de la substancia, precisamente el más duro de todos. Y, aunque anteriormente había dicho pestes del egoísmo, considerándolo incluso como el *odor specificus*** de las masas, ahora, en la pág. 129, acepta de Stirner el egoísmo, pero "no el de Max Stirner", sino, naturalmente, el de Bruno Bauer. Al de Stirner lo condena con la mácula moral de "que su Yo necesita, para apoyar su egoísmo, de la hipocresía, el fraude y la violencia exterior". Por lo demás, San

* Divide e impera *(N. de la ed.).*
** Olor específico, característico *(N. de la ed.).*

Bruno cree (véase pág. 124) en los milagros críticos de San Max y ve en esta lucha, pág. 126, "un esfuerzo real para destruir radicalmente la substancia". En vez de entrar en la crítica stirneriana de la "crítica pura" de Bauer, afirma en la pág. 124 que la crítica de Stirner le tiene tan sin cuidado como cualquier otra, "ya que *él es el crítico mismo*".

Finalmente, San Bruno los refuta a ambos, a San Max y a Feuerbach, aplicando casi al pie de la letra a Feuerbach y a Stirner la antítesis que Stirner establece entre el crítico Bruno Bauer y el dogmático.

Wigand, pág. 138: "Feuerbach se coloca y *se halla, por tanto*" (!), "frente al Único. Es y pretende ser *comunista* y éste es y debe ser *egoísta;* él el *santo,* éste el *profano,* él el *bueno,* éste el malo; él el dios, éste el hombre. Y ambos *dogmáticos*". Por tanto, el quid está en que echa en cara a los dos su dogmatismo.

"El Único y su propiedad", pág. 194: "El crítico teme convertirse en dogmático o sustentar dogmas. Con ello, se convertiría, naturalmente, en la antítesis del crítico, en dogmático; y, si como crítico es *bueno,* pasaría a ser *malo,* o se convertiría de un *altruista* (comunista) en un *egoísta,* etc. Nada de dogmas: éste es su dogma".

3. *SAN BRUNO CONTRA LOS AUTORES DE "LA SAGRADA FAMILIA"*

San Bruno, después de haber terminado, del modo que hemos visto, con Feuerbach y Stirner, después de haber "cortado todo avance al Único", se vuelve ahora contra las supuestas consecuencias de Feuerbach, contra los comunistas alemanes, y especialmente contra los autores de *La Sagrada Familia.* Y basa fundamentalmente su hipótesis en la expresión de "humanismo real" que encuentra en el prólogo a esta obra polémica. Recordará, seguramente, este pasaje de la Biblia: "De manera que yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales" (en nuestro caso, ocurre exactamente al revés), "como a niños en Cristo. Os di

a beber leche, y no vianda, porque aún no podíais, ni aún podéis ahora". 1.ª *Cor.* 3, 1-2.

La primera impresión que *La Sagrada Familia* causa al venerable Padre de la Iglesia es la de una profunda tristeza y una seria y probada melancolía. La única cosa buena del libro —el "poner de manifiesto en lo que *debía* acabar Feuerbach y en lo que *podía* convertirse su filosofía, al *querer* luchar contra la crítica", pág. 138, el combinar, por tanto, de un modo espontáneo, el "querer" con el "poder" y con el "deber"—, no compensa, sin embargo, los muchos lados tristes que en él se encierran. La filosofía feuerbachiana —que aquí se da, cómicamente, por supuesta— "no *puede* ni *debe* comprender al crítico, no *puede* ni *debe* conocer ni reconocer la crítica en su desarrollo; no *puede* ni *debe* saber que la crítica es, frente a toda trascendencia, un continuo luchar y vencer, un continuo destruir y crear, lo *único*" (!) "creador y productor. No *puede* ni *debe* saber cómo ha trabajado y sigue trabajando el crítico para establecer y *hacer*" (!) "como lo que *realmente son* las potencias transcendentes que hasta ahora han tenido sojuzgada a la humanidad, sin dejarla respirar ni vivir: como el espíritu del espíritu, como lo interior de lo interior, como lo más entrañado" (!) "de la patria, como los productos y las criaturas de la autoconciencia. No *puede* ni *debe* saber cómo única y exclusivamente el crítico ha aplastado a la religión en su totalidad y al Estado en sus diversas manifestaciones, etc.", págs. 138, 139.

¿No es esto por un pelo el viejo Jehová que corre tras su pueblo abrasado, viendo que encuentra mayor placer en los alegres dioses de los paganos, y le grita: "¡Escúchame, oh Israel, no me cierres tus oídos, oh Judá! ¿No soy yo, acaso, tu Dios y Señor, el que te ha conducido desde el Egipto hasta la tierra en que manan la leche y la miel? Y he ahí que desde vuestros años jóvenes habéis hecho siempre lo que me contrista, y me habéis irritado con los trabajos de vuestras manos, y me habéis vuelto la espalda y no el rostro, sin seguir mis enseñanzas; y vuestras atrocidades han invadido mi casa, impurificándola, y habéis edificado los lugares altos de Baal que están en el valle del hijo de Hinnom, sin órdenes mías y sin que se me hubiese pasado jamás por las

mientes que pudieseis cometer semejantes abominaciones; y os he enviado a mi siervo Jeremías, para que os hablara en mi nombre, desde el año trece de Josías, hijo de Amón, rey de Judá, y él os ha predicado sin cansarse, por espacio de veintitrés años, sin que jamás hayáis querido oírle. Por eso ahora os habla el Señor Jehová y os dice: ¿Quién jamás oyó cosas como éstas? Crímenes horribles ha cometido la virgen Israel. Pues antes de que discurra el agua de la lluvia mi pueblo se olvida de mí. ¡Oh tierra, tierra, tierra, escucha la palabra de Jehová!"?

San Bruno afirma, pues, en un largo discurso sobre el poder y el deber que sus adversarios comunistas no le han comprendido bien. Y el modo como vuelve a pintar la crítica en este discurso y como convierte las potencias anteriores que sojuzgaban "la vida de la humanidad" en potencias "transcendentes" y estas potencias transcendentes en "espíritu del espíritu" y como hace pasar "*la* crítica" por la única rama de producción, demuestra al mismo tiempo que la supuesta mala interpretación no es otra cosa que una interpretación poco benevolente. Al demostrar que la crítica baueriana está por debajo de toda crítica, nos hemos convertido necesariamente en dogmáticos. Más aun, nos echa en cara con toda seriedad una desvergonzada falta de fe en sus frases manidas y tradicionales. Toda la mitología de los conceptos sustantivos e independientes, a la cabeza de la cual figura la autoconciencia, el Zeus, pastor de las nubes, desfila de nuevo aquí, con "el sonido de cascabeles de las frases de toda una música de jenízaros de frecuentadas categorías" *(Literatur-Zeitung,** cfr. *Sagrada Familia,* pág. 234). Abre la marcha, naturalmente, el mito de la cosmogonía, es decir, el mito del amargo "*trabajo*" del crítico, "lo único creador y productivo, un constante luchar y vencer, un continuo destruir y crear", un "trabajar" y "haber trabajado". El venerable Padre reprocha, incluso, a *La Sagrada Familia* el haber interpretado "la crítica" tal y como él mismo la interpreta en su presente réplica. Después de haber rechazado y *arrojado* la "substancia" "a su tierra natal, la autoconciencia, y a los

* "Gaceta de la Literatura" *(N. de la ed.).*

hombres criticantes y" (desde *La Sagrada Familia)* "criticados" (la autoconciencia parece ocupar aquí el lugar de un trastero ideológico), prosigue: "Ella" (es decir, la supuesta filosofía feuerbachiana) "no puede saber que la crítica y los críticos, desde que existen" (!), "han dirigido y hecho la historia y que hasta sus adversarios y todos los movimientos y reacciones del presente son criaturas suyas, que son ellos y solamente ellos quienes tienen *el poder en sus manos*, porque tienen *la fuerza de su conciencia* y porque extraen el poder *de sí mismos,* de sus hechos, *de la crítica,* de sus adversarios, de sus criaturas; que sólo con el acto de la crítica adquiere su libertad el hombre, y con él los hombres, con lo cual *se crea*" (!) "el hombre, y por tanto los hombres".

Por tanto, la crítica y los críticos son, primeramente, dos sujetos completamente distintos, que aparecen y actúan cada uno por su cuenta. El crítico es otro sujeto que la crítica y ésta otro que el crítico. Esta crítica personificada, la crítica en cuanto sujeto, es cabalmente la "Crítica crítica", contra la que iba dirigida *La Sagrada Familia.* "La crítica y los críticos, desde que existen, han dirigido y hecho la historia". Que no podían hacer semejante cosa "antes de existir" es evidente, como lo es también que "desde que existen" han "hecho historia" a su manera. Finalmente, San Bruno llega hasta a "poder y deber" darnos una de las claves más profundas acerca de la fuerza de la crítica para romper el Estado, cuando nos dice que "la crítica y los críticos tienen el *poder en sus manos,* porque" (¡hermoso porque!) "tienen *la fuerza en su conciencia*", y, en segundo lugar, que estos grandes fabricantes de historia tienen "el poder en sus manos", porque "extraen el poder de sí mismos y de la crítica" (es decir, una vez más de sí mismos), pero sin que se nos demuestre, desgraciadamente, que allí dentro, en "sí misma", en "la crítica", haya algo que "extraer". Por lo menos, habría que creer, a juzgar por el propio testimonio de la crítica, que debiera ser difícil "extraer" de allí otra cosa que la categoría de la "substancia", allí "encerrada". Por último, la crítica "extrae" todavía "la fuerza" necesaria para pronunciar un oráculo extraordinariamente enorme a base "de la crítica". Nos revela, en efecto, el misterio, hasta ahora oculto para nues-

tros padres y desconocido por nuestros abuelos, de que "sólo con el acto de la crítica se crea el hombre, y por tanto los hombres", siendo así que, hasta ahora, se consideraba la crítica como un acto de los hombres previamente creados por otros actos muy distintos. El mismo San Bruno parece, según esto, haber venido "al mundo, del mundo y hasta el mundo" gracias a "la crítica", es decir, por medio de una *generatio æquivoca*. Pero, tal vez esto no sea más que otra interpretación de aquel pasaje del Génesis que dice: Y Adán *conoció, id est* * criticó, a Eva, su mujer, y ésta quedó encinta, etc.

Vemos, pues, cómo vuelve a presentarse aquí, una vez más, con todas sus patrañas, como si nada hubiese pasado, toda la vieja y conocida Crítica crítica, suficientemente fichada ya en *La Sagrada Familia*. Pero ello no debe extrañarnos, pues el mismo santo varón se queja, en la pág. 140, de que *La Sagrada Familia* "corta a la crítica todo progreso". San Bruno echa en cara a los autores de *La Sagrada Familia*, con la más grande indignación, el que, recurriendo a un proceso químico de evaporación, conviertan el aglutinado "*fluido*" de la crítica baueriana en una formación "*cristalina*".

Por tanto, las "instituciones de la mendicidad", la "fe de bautismo de la pubertad", la "región del pathos y de los aspectos tonitruantes", la "afección conceptual musulmana" (*Sagrada Familia*, págs. 2, 3, 4, según la crítica *Literatur-Zeitung*) resultan un puro absurdo, si se las concibe "cristalinamente"; las veintiocho meteduras de pata históricas que se le han demostrado a la crítica en su digresión sobre las "cuestiones inglesas del día", ¿dejarán de ser meteduras de pata, porque se las considere de un modo "fluido"? ¿La crítica insiste en que no ha construido *post festum*** la colisión nauwerckiana, después de haber pasado desde largo tiempo atrás por delante de sus ojos, y en haberla profetizado *a priori?**** ¿Sigue insistiendo en que la palabra *maréchal*,

* Es decir *(N. de la ed.)*.

** Después de la fiesta, es decir, a la vista de los hechos *(N. de la ed.)*.

*** De antemano, independientemente de toda experiencia *(N. de la ed.)*.

"cristalinamente" considerada, puede significar ***herrero,*** mientras que, considerada "fluidamente", debe necesariamente traducirse por ***mariscal?*** ¿En que, aunque para la concepción "cristalina" un *fait physique* puede ser "un hecho físico", la verdadera y fluida traducción de ese término es "un hecho de la física"? ¿En que *la malveillance de nos bourgeois juste-milieux*,* en estado "fluido", sigue significando "la despreocupación de nuestros buenos burgueses"? ¿Y en que, considerada la cosa "fluidamente", "un hijo que no se convierte, a su vez, en padre o en madre es *esencialmente una hija*"? ¿En que alguien puede tener como misión "representar en cierto modo la última lágrima de nostalgia del pasado"? ¿O en que los diferentes porteros, petimetres, modistillas, marquesinas, rateros y puertas de madera de París, en su forma "fluida", no son otra cosa que diversas fases del misterio "que lleva implícito en su concepto, en general, el autoestatuirse limitadamente y el abolir a su vez esta limitación, ya que esta esencia no es sino el resultado de su autodiferenciación interna, de su actividad"? ¿En que la crítica crítica en sentido "fluido" "marcha incontenible, victoriosa y segura de su victoria" cuando comienza afirmando ante un problema haber descubierto "su verdadera significación general", para reconocer después que "no quería ni podía ir más allá de la crítica" y acabar confesando "que habría debido dar un paso más, pero que ello era imposible, por ser imposible ese paso" (pág. 184 de *La Sagrada Familia)?* ¿En que, considerado "fluidamente", "el futuro sigue siendo la obra" de la crítica, aunque "el destino pueda *decidir* como quiera"? ¿O en que, "fluidamente" considerada, la crítica no cometía nada sobrehumano cuando "incurría en una *contradicción* con sus *verdaderos elementos,* contradicción *ya resuelta* en *aquellos elementos*"?

Es cierto que los autores de *La Sagrada Familia* cometieron la frivolidad de concebir esas frases y cientos de frases más como frases que expresan un *absurdo* sólido, "cristalino",

---

* La malignidad (y también las intenciones hostiles al gobierno) de nuestros burgueses del "término medio" *(N. de la ed.).*

pero la verdad es que hace falta leer a los Sinópticos de un modo "fluido", es decir, en el sentido de sus autores, y no, ni mucho menos, de un modo "cristalino", o sea con arreglo a su verdadera falta de sentido, para poder profesar la verdadera fe y admirar la armonía de la economía doméstica crítica.

"Por tanto, Engels y Marx sólo conocen la crítica de la *Literatur-Zeitung*", mentira consciente que demuestra cuán "fluidamente" ha leído el santo varón un libro en que sus últimos trabajos se presentan simplemente como la corona de todo su "haber trabajado". Pero el Padre de la Iglesia no goza de la tranquilidad de haber leído cristalinamente porque teme encontrar en sus adversarios competidores que disputen su canonización, que "quieren arrojarlo de su santidad para santificarse *ellos*".

Consignemos, además, de pasada, el hecho de que, según el actual testimonio de San Bruno, su *Literatur-Zeitung* no se proponía en modo alguno fundar la "sociedad social" o representar "en cierto modo la última lágrima de nostalgia" de la ideología alemana, ni hacerse pasar por el espíritu en la más aguda contraposición a la masa, desarrollando la Crítica crítica en toda su pureza, sino "exponer en su mediocridad y en su fraseología el liberalismo y el radicalismo del año 1842 y sus resonancias", es decir, luchando contra las "resonancias" de algo ya desaparecido. ***Tant de bruit pour une omelette!*** * Por lo demás, es aquí precisamente donde vuelve a revelarse bajo su luz "más pura" la concepción histórica de los teóricos alemanes. El año 1842 pasa por ser el período de esplendor del liberalismo en Alemania porque en ese año la filosofía participó en la política. Para el crítico, el liberalismo desaparece al dejar de publicarse los *Deutsche Jahrbücher*** y la *Rheinische Zeitung*,*** los órganos de la teoría liberal y radical. Y sólo deja subsistir las "resonancias", cuando en realidad es precisamente ahora, al sentir y aspirar la burguesía alemana

---

* ¡Tanto ruido para nada! *(N. de la ed.)*.
** "Anales Alemanes" *(N. de la ed.)*.
*** "Gaceta Renana" *(N. de la ed.)*.

a realizar la verdadera necesidad del poder político, necesidad engendrada por las relaciones económicas, cuando el liberalismo alemán tiene existencia práctica y, con ella, probabilidades de éxito.

La profunda amargura que *La Sagrada Familia* causó a San Bruno no le permitió criticar esta obra "por sí misma y a través de sí misma y en sí misma". Para poder dominar su dolor, tuvo que procurársela ante todo bajo una forma "fluida". Y encontró esta forma fluida en una recensión confusa y plagada de errores e incomprensiones publicada en el cuaderno de mayo del *Westphälisches Dampfboot*, páginas 206-214. Todas sus citas aparecen citadas de las citas citadas en dicha publicación, sin la cual no se cita nada de cuanto es citado.

El mismo lenguaje del sagrado crítico aparece condicionado por el del crítico westfaliano. Lo primero que se hace es trasladar a la *Wigandsche Vierteljahrsschrift*, págs. 140, 141, todas las frases que el westfaliano *(Dampfboot*, pág. 206) toma del *prólogo*. Este traslado forma la parte principal de la crítica baueriana, conforme al viejo principio recomendado ya por Hegel:

"Confiarse al sano sentido común y, para avanzar por lo demás con los tiempos y con la filosofía, leer las *recensiones* de las obras filosóficas y tal vez, incluso, los *prólogos* y los primeros parágrafos de ellas, en los que se contienen los principios generales, que son los que interesan, y en aquéllas, además de una reseña histórica, un juicio, que, por serlo, trasciende incluso por sobre lo enjuiciado. Este camino usual se recorre con la bata de andar por casa; pero, revestido con la túnica del gran sacerdote, avanza el augusto sentimiento de lo eterno, lo sagrado y lo infinito, camino" que también San Bruno, como hemos visto, sabe "recorrer" con aire "debelador". (Hegel, *Fenomenología*, pág. 54).

El crítico *westfaliano*, tras unas cuantas citas tomadas del prólogo, prosigue: "De este modo, el prólogo mismo nos lleva al *campo de batalla* del libro", etc., pág. 206.

El *sagrado* crítico, después de trasladar estas citas a la *Wigandsche Vierteljahrsschrift*, matiza con gran finura, y

dice: "Tal es el *terreno* y el *enemigo* que Engels y Marx eligen para la *lucha*".

El crítico *westfaliano* se limita a añadir una *conclusión* a manera de resumen sacado de la disquisición en torno a la tesis crítica de que "el trabajador no crea nada".

El *sagrado* crítico, creyendo realmente que es esto todo lo que se ha dicho acerca de la tesis, copia en la pág. 141 la cita westfaliana y se alegra del descubrimiento de que a la crítica sólo se le opongan "afirmaciones".

El crítico *westfaliano,* pág. 209, se apropia en parte el *corpus delicti,** a la vista del esclarecimiento de las expectoraciones críticas sobre el amor, y extrae luego algunas frases de la refutación sin ilación alguna, que trata de invocar como autoridad en apoyo de su fofo sentimentalismo amoroso.

El *sagrado* crítico lo copia literalmente, en las págs. 141 y 142, frase por frase, por el mismo orden en que las cita su predecesor.

El crítico *westfaliano* exclama sobre el cadáver del señor Julius Faucher: "¡Tal es el destino de lo bello sobre la tierra!"

El *sagrado* crítico no acierta a llevar a cabo su "amargo trabajo" sin apropiarse esta exclamación en la pág. 142, aunque no venga a cuento.

El crítico *westfaliano* ofrece, en la pág. 212, una supuesta síntesis de los razonamientos contenidos en *La Sagrada Familia* contra el mismo San Bruno.

El *sagrado* crítico copia estas siete cosas, tranquila y literalmente, con todas las exclamaciones westfalianas. No piensa ni por asomos que *en ninguna parte* de toda la obra polémica se le acusa de "convertir el problema de la emancipación política en el de la emancipación humana", de "tratar de matar a los judíos", de "convertir a los judíos en teólogos", de "convertir a Hegel en el señor Hinrichs", etc. El *sagrado* crítico repite como un papagayo la aseveración del crítico *westfaliano* de que *Marx* se brinda, en *La Sagrada Familia* a escribir cierto tratadillo escolástico "como refutación de la *necia autoapoteosis* de Bauer". Ahora bien, en

---

* El cuerpo del delito *(N. de la ed.).*

ninguna parte de *La Sagrada Familia* aparece esa "necia autoapoteosis" que San Bruno transcribe como una *cita;* donde aparece es en el crítico westfaliano. Y tampoco se ofrece en *La Sagrada Familia,* págs. 150-163, el tal tratadillo como refutación de la "auto*apología*" de la crítica, sino en la sección siguiente, pág. 165, a propósito de la cuestión histórico-universal de "por qué el señor Bauer se ha visto *obligado* a polemizar".

Finalmente, en la pág. 143, San Bruno presenta a *Marx* como un "*ridículo comediante*", después que su modelo westfaliano, en la pág. 213, ha reducido "el drama histórico-universal de la Crítica crítica" a "*la más ridícula comedia*".

¡Así "pueden y deben", como se ve, los adversarios de la Crítica crítica "saber *cómo el crítico ha trabajado y todavía trabaja*"*!*

4. *NECROLOGÍA DE "M. HESS"*

"Lo que *aún no* pudieron lograr Engels y Marx, lo lleva a cabo M. Hess".

¡Grande y divino tránsito que tan firmemente ha quedado adherido a los dedos del santo varón por obra del relativo "poder" y "no poder" de los evangelistas, que necesariamente tiene que encontrar acomodo, venga o no a cuento, en todos y cada uno de los trabajos del Padre de la Iglesia!

"Lo que aún no pudieron lograr Engels y Marx, lo lleva a cabo M. Hess". ¿Y qué es "lo que aún no pudieron lograr Engels y Marx"? Nada más ni nada menos que el criticar a Stirner. ¿Y por qué Engels y Marx "*no* pudieron lograr" "*aún*" criticar a Stirner? Por la sencilla y suficiente razón de que el libro de Stirner *aún no se había publicado* cuando aquéllos escribieron *La Sagrada Familia.*

Este ardid especulativo de construirlo todo y de reducir lo más dispar a una supuesta conexión causal es algo que a nuestro santo le brota realmente de la cabeza y le corre por los dedos. Este ardid alcanza en él la más completa vacuidad y desciende hasta una manera burlesca de decir con gesto muy importante las mayores perogrulladas. Así, por

ejemplo, ya en la *Allgemeine Literatur-Zeitung,** I, 5: "La diferencia entre mi trabajo y las hojas que llena de escritura, por ejemplo, un Philippson" (es decir, las hojas *en blanco* en que escribe, "por ejemplo, un Philippson") *"tiene que ser necesariamente la que en efecto es".*

"M. Hess", por cuyos escritos no asumen Engels y Marx responsabilidad alguna, representa para el sagrado crítico un fenómeno tan singular, que ante él no puede hacer otra cosa que transcribir largos pasajes de los *Últimos Filósofos* y emitir el juicio de que "esta crítica, en algunos puntos, no ha sabido captar a Feuerbach, o de *que también*" (¡oh, teología!) "la vasija pretende rebelarse contra el alfarero". Cfr. Ep. a los Rom. 9, 20-21. Y tras un nuevo "amargo trabajo" de citas, nuestro sagrado crítico llega por último al resultado de que Hess copia a *Hegel,* porque emplea las dos palabras "combina" y "desarrollo". Como es natural, San Bruno tenía que rechazar la prueba, aportada por *La Sagrada Familia,* de su total supeditación a Hegel, mediante un rodeo por Feuerbach.

"¡Véase, así tenía necesariamente que acabar Bauer! Ha luchado contra todas las categorías hegelianas", con excepción de la autoconciencia, "cómo y en lo que pudo", especialmente en la famosa lucha de la *Literatur-Zeitung* contra el señor Hinrichs. Cómo luchó contra ellas y las venció, ya lo hemos visto. Para mayor abundamiento, citaremos todavía el pasaje de Wigand pág. 110, donde afirma que la "verdadera" (1) *"disolución"* (2) *"de las contradicciones"* (3) "en la naturaleza y en la historia" (4), *"la verdadera unidad"* (5) "de las relaciones dislocadas" (6), "el verdadero" (7) "fundamento" (8) "y el abismo" (9) "de la religión, la verdadera" "personalidad" (10), *"infinita"* (11), "irresistible, autocreadora" (12) "aún no se han descubierto". En tres líneas, no dos categorías dudosas, como en Hess, sino toda una docena de "verdaderas, infinitas e irresistibles" categorías, que, además, se demuestran en cuanto tales por "la verdadera unidad de las relaciones dislocadas": "¡véase, así tenía necesariamente que acabar Bauer!" Y si el santo varón cree descubrir en Hess a

* "Gaceta General de la Literatura" *(N. de la ed.).*

un cristiano creyente, no porque Hess "espere", como dice Bruno, sino porque *no* espera y porque habla de la "resurrección", el gran Padre de la Iglesia nos pone en condiciones de demostrarle, a la luz de la misma página 110, el más manifiesto *judaísmo*. Declara allí ¡¡¡"que el *real, vivo y corpóreo hombre aún no ha nacido*"!!! (nueva clase acerca del destino del "sexo único") y que "la forma híbrida engendrada" (*¿¡Bruno Bauer!?*) "no se halla aún en condiciones de dominar todas las *fórmulas dogmáticas*", etc.; es decir, que el *Mesías* aún no ha nacido, que el *Hijo del Hombre* tiene que venir todavía al mundo y que este mundo, como el mundo de la Antigua Alianza, se halla aún bajo la vara disciplinaria de la *ley*, "de las fórmulas dogmáticas", etc.

Del mismo modo que, más arriba, San Bruno utilizó a "Engels y Marx" como un paso hacia Hess, Hess le sirve aquí para volver a poner a Feuerbach, por último, en conexión causal con sus digresiones sobre Stirner, *La Sagrada Familia* y los *Últimos filósofos*:

"¡Véase cómo tenía necesariamente que acabar Feuerbach!" "La filosofía no tenía más remedio que acabar *piadosamente*", etc., Wigand, pág. 145.

Pero la verdadera conexión causal está en que esta exclamación no es sino una parodia de un pasaje de los *Últimos filósofos* de Hess, prólogo, pág. 4, dirigido, entre otros, contra Bauer: "Así [...] y no de otro modo tenían necesariamente que despedirse del mundo los últimos descendientes de los ascetas cristianos [...]".

San Bruno pone fin a su alegato contra Feuerbach y supuestos consortes con un discurso dirigido a Feuerbach en el que le reprocha que sólo sabe "trompetear", "emitir trompetazos", mientras que B. Bauer o *Madame la critique*,* "la forma híbrida engendrada", para no mencionar la incesante "destrucción", "*se pasea en su carro triunfal y recoge nuevos triunfos*" (pág. 125), "se yergue en el trono" (pág. 119), "debela" (pág. 111) y envía "truenos" (pág. 115) hacia abajo, "lo pulveriza todo" (pág. 120), lo "hace trizas" (pág. 121),

* La señora Crítica *(N. de la ed.)*.

sólo permite a la naturaleza "vegetar" (pág. 120), construye "cárceles" "más rígidas" (!) (pág. 104) y, finalmente, desarrolla lo "existente de un modo fijo y firme" con debeladora elocuencia de púlpito, lozana, contenta y jubilosa (pág. 105); le tira a Feuerbach por la cabeza (pág. 110) "lo rocoso y la roca" y, por último, supera también a San Max con un giro de pasada, complementando la "Crítica crítica", la "sociedad social", lo "rocoso y la roca", mediante "la más abstracta abstracción" y la "más dura dureza" (pág. 124).

Todo esto lo ha llevado a cabo San Bruno, "por sí mismo y en sí mismo y consigo mismo", puesto que él es "Él mismo"; más aun, es "siempre y por sí mismo el más grande y puede serlo" (¡lo *es* y *puede* serlo!), "por sí mismo, en sí mismo y consigo mismo" (pág. 136). *Selah.**

No cabe duda de que San Bruno sería verdaderamente peligroso para el sexo femenino; sabiendo que tiene una "personalidad irresistible", no teme "aplicar a la otra parte, igualmente," "la sensualidad, como el límite en que el hombre tiene necesariamente que asestarse el *golpe* de muerte". Por eso, "por sí mismo, en sí mismo y consigo mismo" no recogerá, probablemente, ninguna clase de flores, pero sí las dejará marchitarse, llevado de un incontenible anhelo y de un angustioso histerismo hacia la "irresistible personalidad" que "posee este sexo único y estos únicos y determinados órganos sexuales".[14]

* ¡No hay más que hablar! *(N. de la ed.)*.

III

SAN MAX

III

SAN MAX

"¿Qué me importan a mí los verdes árboles?".

San Max explota el Concilio, "usa" y "abusa" de él para ofrecernos un largo comentario apologético *"del Libro"*, que no es otro que *"el Libro"*, así, sin más, el libro por antonomasia, es decir, el libro perfecto, el Libro sagrado, más aun, *lo* sacrosanto hecho libro, el libro celestial, a saber: *"El Único y su propiedad"*. Como es sabido, "el Libro" *descendió* del cielo sobre la tierra allá por los finales de 1844, para encarnar bajo figura de siervo humano en la editorial de O. Wigand, de Leipzig. Se entregó, así, a las vicisitudes de la vida terrenal y hubo de sufrir los ataques de los tres "Únicos", o sea de la misteriosa personalidad llamada *Szeliga,* del gnóstico *Feuerbach* y de *Hess.* Y aunque San Max, como augusto Creador, se halle en todo momento muy por encima de su propia criatura y de todas las demás, ello no le impide apiadarse a las veces de su tierno vástago prorrumpir, en su defensa y protección, en un "jubiloso grito crítico". Para poder penetrar en toda la significación y profundidad tanto de este "jubiloso grito crítico" como de la misteriosa personalidad de *Szeliga,* no tenemos más remedio que detenernos aquí un poco en la Historia Sagrada y pararnos a examinar de cerca "el libro". O, para decirlo con San Max: nos proponemos "insertar episódicamente" "en este punto" una "reflexión" histórico-sagrada acerca del "Único y su propiedad", "sencillamente porque" "se nos antoja que ello puede contribuir a esclarecer lo demás".

"Levantad, oh puertas, vuestros dinteles, y alzaos, portones antiquísimos, para que entre el Rey de la gloria! ¿Quién es este Rey de la gloria? Jehová, fuerte y poderoso; Jehová, poderoso en la batalla. ¡Levantad, oh puertas, vuestros dinteles, y alzaos, portones antiquísimos, para que entre el Rey de la gloria! ¿Quién es este Rey de la gloria? Es el Señor Único. Él es el Rey de la gloria". (*Salmos*, 24, 7-10).

I

EL ÚNICO Y SU PROPIEDAD

El hombre que "ha cifrado su causa en la nada" comienza, como buen alemán, inmediatamente, la larga tirada de un "jubiloso grito crítico" con una jeremiada. "¿Qué no será mi causa?" (pág. 5 del libro). Y nos dice, con lastimero tono que le desgarra a uno el corazón, que "todo tiene que ser su causa", que sobre sus hombros se hace pesar "la causa de Dios, la causa de la Humanidad, de la Verdad, de la Libertad, la causa de Su Pueblo y de Su Príncipe" y qué sé yo cuántas buenas causas más. ¡Pobre hombre! El burgués inglés y el francés se lamentan de la falta de *débouchés*,* de las crisis comerciales, de los pánicos bursátiles, de las coyunturas políticas del momento, etc.; el pequeño burgués alemán, cuya participación activa en el movimiento de la burguesía es sólo ideal y que, por lo demás, sólo puede llevar al mercado su propio pellejo, se representa su propia causa simplemente como "la buena causa", como "la causa de la Libertad, de la Verdad, de la Humanidad", etc.

Y nuestro maestro de escuela alemán toma *tout bonnement*** como moneda de buena ley tales quimeras y dedica tres páginas enteras a tratar de todas estas virtuosas causas.

Investiga, en las págs. 6 y 7, la "causa de Dios" y la "causa de la Humanidad" y encuentra que son éstas "cosas puramente egoístas", de que tanto "Dios" como "la Humanidad" sólo se preocupan de lo *suyo*, de que "la Verdad, la Libertad,

* Mercados *(N. de la ed.)*.
** Sin más ni más *(N. de la ed.)*.

la Humanidad y la Justicia" sólo se interesan por ellas mismas y no por nosotros, por su bien solamente y no por el nuestro; para llegar a la conclusión de que a todas estas personas "les va extraordinariamente bien con ese proceder". Y llega, incluso, a convertir estas frases idealistas, Dios, la Verdad, etc., en ciudadanos bien intencionados a quienes "les va extraordinariamente bien" y que se complacen en un "*rentable* egoísmo". Lo cual aflige al santo egoísta, quien exclama a la vista de ello: ¿Y yo? "Yo, por Mi parte, saco de eso una enseñanza y, en vez de seguir sirviendo a esos grandes egoístas, prefiero ser el egoísta Yo" (pág. 7).

Vemos, pues, cuán nobles son los designios que guían a San Max, al pasarse al campo del egoísmo. No son los bienes de este mundo, no son los tesoros que las polillas y el orín devoran, no son los capitales de sus Co-Únicos, sino los tesoros del cielo, los capitales de Dios, de la Verdad, la Libertad y la Humanidad, etc., los que a él le roban la quietud. Y si no se le atribuyera la misión de servir a las muchas buenas causas, jamás habría llegado a descubrir que también él tiene su causa "propia" ni habría llegado tampoco jamás a "cifrar" esta causa suya "en la nada" (es decir, en "el Libro").

Si San Max se hubiese parado a considerar un poco más de cerca las diferentes "causas" y a los "propietarios" de ellas, por ejemplo, a Dios, la Humanidad o la Verdad, habría llegado, de seguro, a la conclusión contraria, a saber: la de que un egoísmo basado en el comportamiento egoísta de estas personas tiene necesariamente que ser algo tan imaginario como estas personas mismas.

Pero, en vez de ello, nuestro santo se decide a hacer la competencia a "Dios" y a la "Verdad" y a cifrar su propia causa en Sí mismo, "en Mí, que soy, lo mismo que Dios, la nada de todo lo demás, Mi todo, Yo, el Único. No soy nada en el sentido de lo vacío, *sino la* nada creadora, la nada de la que Yo mismo, como *Creador, lo creo todo*".

El santo Padre de la Iglesia habría podido también interpretar esta última afirmación del siguiente modo: Yo lo soy todo en el vacío de la carencia de sentido, "*sino*" el nulo creador, el todo, del que yo mismo, como creador, no creo nada.

Cuál de estas dos variantes es la exacta, se verá más tarde. Hasta aquí, el prólogo.

"El Libro" mismo se divide, como el Libro "de otro tiempo" en el Antiguo y el Nuevo Testamento, a saber: en la historia única del hombre (la Ley y los Profetas) y la historia no humana del Único (el Evangelio del Reino de Dios). La primera es la Historia dentro de la Lógica, el Logos sujeto al pasado; la segunda, la Lógica en la Historia, el Logos liberado, que lucha con el presente y lo domina victoriosamente.

EL ANTIGUO TESTAMENTO: EL HOMBRE

1

EL GÉNESIS; ES DECIR, LA VIDA DEL HOMBRE

San Max pretexta aquí escribir la *biografía* de su enemigo mortal, "del *hombre*", no la de un "*Único*" o "individuo real". Y esto le embrolla en divertidas contradicciones.

Como debe ser en un Génesis normal, la "vida del hombre" comienza *ab ovo,** con el "niño". El niño nos es presentado en la pág. 13, "vive como en lucha contra el mundo entero, forcejea contra todo y todo forcejea contra él". "Ambos son enemigos", pero "en respeto y veneración", y "están siempre al acecho, *acechando* el uno las *debilidades* del otro"; lo que, en la pág. 14, se desarrolla en el sentido de "que nosotros", como niños, "tratamos de indagar el *fundamento de las cosas* o mirar detrás de éstas"; "*por eso*" (es decir, ya no por encono) "*acechamos* las *debilidades* de todos". (Aquí anda el dedo de *Szeliga,* del tendero de misterios). Como vemos, el *niño* se convierte inmediatamente en *metafísico,* que pugna por descubrir "el *fundamento* de las cosas".

Este niño *especulativo,* que se preocupa más por la "naturaleza de las cosas" que por sus juguetes, se pone "a veces", a la larga, al tanto del "mundo de las cosas", triunfa sobre él y entra entonces en una nueva fase, la de la *juventud,* en la que tiene que afrontar una nueva y "amarga lucha por la vida", la lucha contra la razón, pues "*espíritu significa*" "la

---

* Desde el huevo, desde el principio *(N. de la ed.).*

primera propia creación" y "Nosotros estamos por encima del mundo, somos espíritu" (pág. 15). El punto de vista del *joven* es "el celestial"; el niño limitábase a "*aprender*", "no se detenía en problemas puramente lógicos o teológicos", *lo mismo* que "Pilato" (el *niño*) pasaba rápidamente de largo por delante de la pregunta: "¿Qué es la verdad?" (pág. 17). El joven, en cambio, "trata de apoderarse del pensamiento", "entiende las ideas, *el* espíritu" y "pugna por ideas"; "sigue a sus pensamientos" (pág. 16), tiene "pensamientos absolutos, es decir, *solamente pensamientos*, pensamientos lógicos". Este joven que "así se comporta", en vez de correr detrás de las muchachas y de otras cosas profanas, no es otro que el joven "Stirner", el joven estudioso berlinés, que cultiva la lógica de Hegel y admira al gran Michelet. De *este* joven se dice en la pág. 17, y con razón: "Promover el *pensamiento puro*, aferrarse a él, es un *goce juvenil*, y todas las figuras luminosas del mundo del pensamiento, la Verdad, la Libertad, la Humanidad, *el* Hombre, etc., iluminan y entusiasman al alma juvenil". Este joven "da de lado" luego "al objeto" y "se ocupa" simplemente "de sus pensamientos"; "todo lo no espiritual lo resume bajo el nombre despectivo de las *exterioridades*, y si a veces se deja llevar de las exterioridades, por ejemplo de las asociaciones estudiantiles, etc., es porque *descubre* en ello algo de espíritu, es decir, porque se trata, para él, de *símbolos*". (¿Quién no "*descubrirá*" en estas palabras a "Szeliga"?). ¡Oh, buen joven berlinés! Las reuniones de los estudiantes para beber cerveza eran, para él, solamente "un símbolo"; y solamente en gracia a "un símbolo" habrá caído rodando, lleno de cerveza, debajo de la mesa, donde probablemente habrá querido "descubrir" también algo de "espíritu". Cuán bueno es este buen joven, de quien habría podido aprender el viejo *Ewald*, autor de dos volúmenes sobre los "buenos jóvenes", lo revela también el hecho de que "valga" (pág. 15) para él aquello de "abandonar padre y madre y considerar destruido todo el poder de la naturaleza". Para él, "hombre racional, no hay más familia que el poder natural y debe renunciarse a padres, hermanos, etc.", todos los cuales, sin embargo, "renacerán como poderes *espirituales* y *racionales*", por donde el buen joven pone en armonía con su conciencia especulativa la obediencia y el temor a los

padres, quedando todo como antes. Y asimismo "vale ahora" para él (pág. 15): "Se debe obedecer más a Dios que a los hombres". Más aun, el buen joven alcanza la cumbre más alta de la moralidad en la pág. 16, donde leemos: "Debe uno obedecer a su conciencia más que a Dios". Este alto sentimiento moral lo coloca incluso por encima de "las vengadoras Euménides" y hasta lo sustrae "a la cólera de Poseidón", y a nada teme más que a "la conciencia".

Después de descubrir que "el espíritu es lo esencial", no teme ni siquiera el llegar a las siguientes temerarias conclusiones: "*Pero,* después de reconocer el espíritu como lo esencial, ello constituye, *sin embargo,* una diferencia, pues el espíritu es pobre o rico, y *se* procura, *por tanto*" (!) "llegar a ser rico en espíritu; *el espíritu* pugna por extenderse, por fundar su reino, un reino que no es de este mundo, que acaba de ser superado. Y, *así,* ansía llegar a ser todo en todo" *(¿cómo así?)*, "es decir, *aunque* yo soy espíritu, no soy *sin embargo* espíritu acabado, *y debo*" (?) "empezar por buscar el espíritu acabado" (pág. 17).

"*Ello* constituye, sin embargo, una diferencia". "*¿Ello?*" ¿Qué "ello" constituye esa diferencia? Con este misterioso "ello" volveremos a encontrarnos muy frecuentemente en el sagrado hombre, hasta que averigüemos que se trata del Único desde el punto de vista de la *substancia,* del comienzo de la lógica "única" y, como tal, de la verdadera identidad del "ser" y la "nada" hegelianos. De cuanto este "ello" haga, diga y obre constituimos en responsable a nuestro santo, quien se comporta para con él como el creador para con la criatura. Primeramente, este "ello" establece, como hemos visto, una diferencia entre pobre y rico; y ¿por qué, concretamente? Porque "el espíritu se reconoce como lo esencial". ¡Pobre "ello", que sin este reconocimiento jamás habría llegado a la distinción entre pobre y rico! "Y *se busca,* en vista de ello", etc. "*¡Se!*" Nos encontramos aquí con la segunda persona impersonal puesta, además del "ello", al servicio de Stirner, quien le obliga a ejecutar las faenas y los servicios más duros. Y vemos ahora cómo ambas están habituadas a secundarse y complementarse. En vista de que "ello" establece una diferencia entre si el espíritu es pobre o rico, "se" busca (¿a quién

sino al leal vasallo de Stirner podía habérsele ocurrido esta idea?), "*se* busca, *por tanto,* llegar a ser rico en espíritu". "Ello" da la señal, e inmediatamente "se" hace coro a todo pulmón. La división del trabajo se establece a la manera clásica.

Porque "se busca llegar a ser *rico en espíritu*", *por eso* "quiere *el espíritu* ensancharse, fundar *su reino*", etc. "Pero si" existe aquí una concatenación, "hay, sin embargo, una diferencia" entre "llegar a ser *rico en espíritu*" a que "*el* espíritu" quiera "fundar su reino". "*El espíritu*", hasta ahora, aún no ha querido *nada,* "*el espíritu*" aún no ha figurado como *persona,* sólo se ha tratado del espíritu del "*adolescente*", no de "*el espíritu*" por antonomasia, del espíritu en cuanto *sujeto.* Pero el sagrado escritor necesita ahora otro espíritu que el del joven, para podérselo oponer a éste como un espíritu extraño y, en última instancia, como Espíritu Santo. *Escamoteo* núm. 1.

"Y así el espíritu anhela llegar a ser todo en todo", sentencia un tanto misteriosa, que se explica en los términos siguientes: "Aunque yo soy espíritu, no soy, sin embargo, espíritu acabado y *debo empezar por buscar el espíritu acabado*". Ahora bien, si San Max es un "espíritu no acabado", "existe una diferencia" entre que tenga que "*perfeccionar*" *su* espíritu o tenga que buscar "el espíritu *acabado*". Dos o tres líneas antes, había hablado solamente del espíritu "*pobre*" y del espíritu "*rico*" —diferencia cuantitativa, profana—, pero ahora, de pronto, se pone a hablar del espíritu "*no acabado*" y del espíritu "*acabado*", diferencia cualitativa y misteriosa. La aspiración de desarrollar el propio espíritu puede convertirse, ahora, en la caza del "espíritu no acabado" "*al* espíritu acabado". El Espíritu Santo se pasea como espectro. *Escamoteo* núm. 2.

El sagrado autor prosigue: "Pero con esto" (es decir, al convertirse la aspiración a "perfeccionar" *mi* espíritu en la búsqueda "*del* espíritu acabado") "vuelvo a perderme inmediatamente, después de haberme encontrado como espíritu, al inclinarme ante el espíritu acabado como ante algo que no Me es propio, sino que se halla *más allá* de Mí, y sentir Mi vaciedad". Pág. 18.

Esto no es sino un ulterior desarrollo del escamoteo núm. 2. Una vez que el "espíritu acabado" *se presupone como algo existente* y se lo contrapone al "espíritu no acabado", se comprende de suyo que el "espíritu no acabado", el joven, siente dolorosamente "su vaciedad" hasta el fondo de su corazón. Prosigamos.

"Es cierto que todo depende del espíritu, *pero,* ¿acaso todo espíritu es el espíritu verdadero? El verdadero y auténtico espíritu es el ideal del espíritu, el «Espíritu Santo». No es Mi espíritu ni Tu espíritu, sino *cabalmente*" (!) "un espíritu ideal, ultraterrenal; es «Dios». «Dios es el Espíritu». Pág. 18.

De pronto, como vemos, el "espíritu acabado" se convierte en el "verdadero espíritu", e inmediatamente después en el "verdadero y auténtico espíritu". Y, definiéndolo más detalladamente, se nos dice que éste es "el ideal del espíritu, el Espíritu Santo", lo que se demuestra diciendo que "no es Mi Espíritu ni Tu espíritu, sino *cabalmente* un espíritu ultraterrenal, ideal, Dios". El verdadero espíritu es el *ideal* del espíritu ¡porque es "cabalmente" un espíritu *ideal!* ¡Qué "virtuosidad de pensamiento"! Y, de pasada, observaremos que, hasta ahora, no se había hablado para nada de "Tu" espíritu. Escamoteo núm. 3.

Por tanto, si deseo formarme o "acabarme", para decirlo con San Max, como matemático, lo que tengo que hacer es buscar al matemático "acabado", es decir, al "verdadero y auténtico matemático", al "ideal" del matemático, al matemático "sagrado", que es un matemático distinto de ti y de mí (aunque tú puedes ser considerado por mí como un matemático acabado, al modo como para el joven berlinés su profesor de filosofía pasa por ser el espíritu acabado), "sino cabalmente" un matemático "ideal, ultraterrenal", el matemático en el cielo, "Dios". Dios es matemático.

A todos estos grandiosos resultados llega San Max, porque "existe una diferencia entre que el espíritu sea rico o pobre", es decir, en buen romance, entre que uno sea rico o pobre en espíritu, y porque el "joven" ha descubierto este hecho maravilloso.

San Max prosigue, en la pág. 18: "El *hombre* se separa

del joven, pues toma el mundo tal y como es", etc. No se nos dice, pues, cómo el joven se las arregla de pronto para tomar el mundo "tal y como es", ni vemos tampoco a nuestro sagrado dialéctico obrar el tránsito del joven al hombre, sino que sólo se nos dice que "*se*" opera aquí este paso y que el joven tiene que "*separarse*" necesariamente del hombre. Pero el "se" por sí solo no basta para poner en marcha el pesado carro de los únicos pensamientos, pues después que el "se" ha "separado al hombre del joven", el hombre recae nuevamente en el joven, vuelve a ocuparse otra vez "exclusivamente de lo espiritual" y no se pone de nuevo en marcha hasta que no viene en su ayuda el "se" con un nuevo tiro de caballos. "Sólo entonces, cuando *se* ha contraído el amor *corpóreo*, etc.", pág. 18, "sólo entonces", vuelven a marchar las cosas como es debido, el hombre descubre que tiene un interés personal y "*por segunda vez se encuentra a sí mismo*", al encontrarse no solamente "en cuanto espíritu", como el joven, para "perderse de nuevo enseguida en el espíritu general", sino en cuanto "espíritu *corpóreo*", pág. 19. Y este "espíritu corpóreo" logra, por fin, encontrar "un interés no solamente en su espíritu" (como el joven), "sino en la total liberación, en la satisfacción de todo el individuo" (¡un interés en la satisfacción de todo el individuo!); logra "encontrar un placer *en sí*, tal y como vive corpóreamente". Como buen alemán, el "hombre" de Stirner llega demasiado tarde para todo. En los bulevares de París y en la Regentstreet de Londres puede ver callejear a cientos de "jóvenes", petimetres y dandis que aún no se han descubierto como "espíritu corpóreo", lo que no es obstáculo para que "encuentren un placer en sí, tal y como viven corpóreamente", poniendo todo su interés en la "satisfacción de todo el individuo".

Este segundo "descubrimiento de sí mismo" entusiasma tanto a nuestro sagrado dialéctico, que, olvidando de pronto su papel, se pone a hablar de *sí mismo* en vez de hablar del *hombre* y nos descubre que "el hombre" es él mismo, él, el Único, y que "el hombre" = "el Único". Nuevo escamoteo.

"Así como Yo Me" (debiera decir "como el joven se") "encuentro detrás de las *cosas*, y Me encuentro como *espíritu*, así también debo encontrarme" (debiera decir "el hombre

debiera encontrarse") "más tarde detrás de los *pensamientos*, a saber: como su creador y propietario. En el tiempo de los espíritus, Me han brotado" (le han brotado al joven) "los pensamientos por sobre la cabeza, de la que eran fruto; como delirios febriles Me cercaban y estremecían, a modo de una potencia espantosa. Los pensamientos cobraban *cuerpo* por sí mismos, eran espectros, como Dios, el Emperador, el Papa, la Patria, etc.; al destruir su corporeidad, los retrotraigo a lo Mío y *digo*: Yo sólo soy lo corpóreo. Y, así, tomo el mundo como lo que para Mí es, como lo *Mío*, como Mi propiedad: todo lo refiero a Mí mismo".

Así, pues, una vez que el hombre, identificado aquí con "el Único", infunde por vez primera corporeidad a los pensamientos, es decir, los convierte en espectros, vuelve a destruir esta corporeidad, al retrotraerlos a su propio cuerpo, con lo que éste se erige en el cuerpo de los espectros. El hecho de que sólo mediante la negación de los espectros arribe a su propia corporeidad indica qué clase de corporeidad especulativa del hombre es ésta, que el hombre necesita "predicarse" para creer en ella. "Y, además", ni siquiera "se predica" certeramente lo que "se predica". El hecho de que aparte de su "único" cuerpo moren, y no solamente en su cabeza, diversos cuerpos independientes, espermatozoos, es convertido por él en la "*leyenda*": Yo solamente soy corpóreo. Nuevo escamoteo.

Prosigamos. El hombre que, como joven, se pone en la cabeza toda una serie de estúpidas ideas acerca de las potencias y relaciones existentes, tales como el Emperador, la Patria, el Estado, etc., y sólo las ha conocido como sus propios "delirios febriles" bajo la forma de su propia representación, *destruye según San Max realmente estas potencias* al quitarse de la cabeza su falsa opinión acerca de ellas. Y, a la inversa, al no ver ya el mundo a través de las gafas de su fantasía, tiene que preocuparse, ahora, de su concatenación práctica, de estudiar ésta y de atenerse a ella. Al destruir su corporeidad *fantástica*, la que para él tenía, encuentra fuera de su fantasía su corporeidad real. Al desaparecer para él la corporeidad *fantasmal* del emperador, no desaparece para él la corporeidad, sino la *fantasmalidad* del emperador, cuyo poder

real puede precisamente ahora valorar en toda su extensión. Escamoteo núm. 3 [a].

El joven en cuanto hombre ni siquiera se comporta críticamente ante pensamientos que son también valederos para otros y circulan como categorías, sino solamente ante pensamientos que son "simples frutos de su cabeza", es decir, que, paridos de nuevo por su cabeza, constituyen representaciones generales acerca de relaciones existentes. Por ejemplo, ni siquiera resuelve la *categoría* "Patria", sino solamente la opinión privada que él tiene de esta categoría, dejando en pie con ello la categoría de *validez general* y comenzando la labor solamente en el campo del "pensamiento filosófico". Pero quiere hacernos creer que ha resuelto la categoría misma, por haber resuelto simplemente su actitud privada de ánimo hacia ella, que ha destruido la potencia imperial por haber desechado sencillamente su idea fantástica del emperador. Escamoteo núm. 4.

"*Y así*", prosigue San Max, "tomo el mundo como lo que para Mí es, como lo Mío, como Mi propiedad". Toma el mundo como lo que para él es, es decir, *como aquello por lo que debe tomarlo,* con lo cual *se apropia* el mundo, lo convierte en propiedad suya, un modo de adquirir que, si bien no se encuentra en ningún economista, habrá de revelarnos tanto más ostentosamente, en su método y en sus resultados, "el Libro" mismo. Pero, en el fondo, sólo "toma" como lo suyo y se apropia, no "el mundo", sino solamente su "delirio febril" del mundo. Toma el mundo como su representación del mundo, y en cuanto su representación, el mundo es su propiedad representada, la propiedad de su representación, su representación como propiedad, su propiedad como representación, su representación propia y peculiar o su representación de la propiedad, todo lo cual lo expresa en la incomparable frase: "todo lo refiero a Mí mismo". Después de haber reconocido el hombre, según su propia y sagrada confesión, que el mundo sólo está poblado por espectros porque el joven veía espectros por todas partes y después de haberse esfumado para él el *mundo imaginario* del joven, se encuentra ya en un mundo *real,* independiente de las quimeras juveniles.

Y ahora, debe decir, por tanto, tomo el mundo como lo

que es *independientemente de Mí,* como el *suyo* ("el hombre toma", pág. 18, "el mundo tal y como es", y no como a él se le antoja), primeramente como Mi no-propiedad (pues sólo como espectro era, hasta ahora, Mi propiedad): Me refiero Yo a todo y sólo en este sentido lo refiero todo a Mí.

"Si como espíritu repudiaba el mundo en la más profunda misantropía, como propietario repudio los espíritus o las ideas en su vanidad. Ya no tienen ningún poder sobre mí, como sobre el espíritu no tiene poder ningún «poder de la tierra»". Pág. 20.

Vemos aquí cómo el propietario, el hombre de Stirner, recoge inmediatamente *sine beneficio deliberanti atque inventarii* * la herencia del joven, que, como él mismo dice, sólo consiste en "delirios febriles" y en "espectros". Cree que, como niño que se hace joven, ha despachado realmente al mundo de las cosas y como joven que se hace hombre al mundo del espíritu; que, como hombre, tiene en su bolsillo ahora al mundo entero y no necesita ya preocuparse de nada. Si, como se jacta ante el joven, ninguna potencia del mundo fuera de él tiene poder sobre el espíritu y el espíritu es, por tanto, el más alto poder de la tierra, y Él, el hombre, ha sometido a ese dominio este espíritu omnipotente, ¿no será él omnipotente en absoluto? Se olvida de que sólo ha destruido la forma fantástica y fantasmal que las ideas de patria, etc., adoptaban en el cerebro "del joven", pero sin *tocar* todavía para nada estas ideas, en cuanto expresan relaciones *reales.* Muy lejos de haberse convertido en dueño y señor de las ideas, tan sólo ahora ha llegado a poder "pensar".

"Puede verse claro ahora, para terminar con esto" (pág. 199), que el hombre sagrado ha llevado su construcción de las edades de la vida a la meta deseada y predestinada. Y nos comunica el resultado obtenido en unas líneas, en una sombra fantasmal, que queremos confrontar con su cuerpo desaparecido.

---

* Sin reservarse plazo para deliberar ni a beneficio de inventario *(N. de la ed.).*

Tesis *única*, pág. 20	Titular de la sombra adjunta emancipada
"El niño vivía *realistamente* prisionero de las *cosas de este mundo*, hasta que poco a poco logró penetrar *detrás de estas cosas*. El joven se dejaba entusiasmar *idealistamente* por ideas, hasta que se remontó trabajosamente a la fase del hombre, del hombre egoísta, que trataba a las cosas y las ideas como mejor le parecía, poniendo su interés personal por encima de todo. ¿Y, por último, el anciano? Cuando yo llegue a serlo, ya habrá tiempo de hablar de ello".	El niño vivía *realmente* prisionero *en el mundo de sus cosas*, hasta que *poco a poco* (pobre escamoteo del desarrollo) logró dejar *estas cosas detrás*. El joven era *fantástico*, aturdido por el entusiasmo, hasta que lo desplazó el hombre, el *burgués* egoísta, manejado a su antojo por las cosas y las ideas, porque su personal interés lo pone a todo por encima de él. ¿Y, por último, el anciano? — "¿Mujer, qué tengo yo que ver contigo?".

Toda la historia "de la vida de un hombre" se desarrolla, por tanto, "para terminar con esto", del modo siguiente:

1. Stirner concibe las diferentes fases de la vida solamente como "autoinvenciones" del individuo, las cuales se reducen siempre, además, a una determinada relación de conciencia. La diversidad de *conciencia* es aquí, por tanto, la vida del individuo. Los cambios físicos y sociales que en los individuos se operan y que crean un cambio de conciencia no le interesan, por tanto, para nada. He ahí por qué el niño, el joven y el hombre, en Stirner, encuentran siempre el mundo ya dispuesto, al "inventarse" a "sí mismos"; no se hace absolutamente nada para procurar que se encuentren con algo ante sí. Pero, ni siquiera la relación de la *conciencia* se concibe certeramente, sino solamente en su tergiversación especulativa. Eso explica por qué todas esas figuras adoptan, además, una actitud filosófica ante el mundo: "el niño, *realistamente*", "el joven, *idealistamente*", el hombre, como la unidad negativa de lo uno y lo otro, como la nagatividad

absoluta, lo que se trasluce claramente en la frase final anterior. Aquí se revela el misterio "de la vida de un hombre", aquí se destaca que "el *niño*" no es más que la transfiguración del *"realismo"*, "el joven" la del *"idealismo"* y "el hombre" el intento de *solución de esta antítesis filosófica.* Esta solución, esta *"negatividad absoluta"*, sólo se logra, como ya ahora puede verse, por el hecho de que el hombre acepta de buena fe las ilusiones tanto del niño como del joven, *creyendo* con ello haber superado tanto el mundo de las cosas como el mundo del espíritu.

2. Como San Max hace caso omiso de la "vida" física y social del individuo, sin hablar para nada de la "vida", se abstrae también, de un modo totalmente consecuente, de las épocas históricas, de la nacionalidad, la clase, etc., o *lo que tanto vale,* infla la *conciencia* dominante de la clase que está más cerca de él en lo que directamente le rodea, para hacer de ella la conciencia normal "de la vida de un hombre". Para sobreponerse a esta limitación local de horizontes, propia de un maestro de escuela, no tendría más que comparar "su" joven con cualquier joven oficinista, con cualquier obrero joven de una fábrica inglesa, o con un joven yanqui, para no hablar de un joven cosaco kirguís.

3. La enorme credulidad de nuestro santo —el verdadero espíritu de su libro— no se contenta con hacer que su joven crea a su niño, y su hombre a su joven. Él mismo confunde sin darse cuenta de ello las ilusiones que ciertos "jóvenes", "hombres", etc., se hacen o dicen hacerse acerca de sí mismos con la *"vida"*, con la *realidad* de estos jóvenes y hombres extraordinariamente equívocos.

4. Toda esta construcción de las edades del hombre se contiene ya, de un modo prototípico, en la tercera parte de la "Enciclopedia" de Hegel y, "con diversas variantes", en otras obras del mismo autor. San Max, que persigue sus "propios" fines, tuvo que introducir aquí, naturalmente, algunas "variantes"; mientras que Hegel, por ejemplo, se deja llevar hasta tal punto por el mundo empírico, que presenta al burgués alemán como siervo del mundo que lo rodea, Stirner hace de él el dueño y señor de este mundo, cosa que no es ni siquiera en su imaginación. Y San Max aparenta también abs-

tenerse de hablar del anciano por razones empíricas, como queriendo aguardar a serlo (también aquí vemos, por tanto, cómo "la vida de un hombre" = Su Única vida de hombre). Hegel construye directamente las cuatro edades de la vida del hombre, porque en el mundo real la negación se establece, según él, de dos modos, a saber: como luna y como cometa (*cfr.* la filosofía de la naturaleza de Hegel), razón por la cual la cuadruplicidad desplaza aquí a la trinidad. Stirner cifra su unicidad en hacer coincidir la luna y el cometa, eliminando así de "la vida de un hombre" al desventurado anciano. Y la razón de ser de este escamoteo se verá en seguida, tan pronto entremos en la construcción de la historia única del hombre.

2

LA ECONOMÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Tenemos que saltar aquí, por un momento, de "la Ley" a "los Profetas", revelando ya en este lugar el misterio de la economía doméstica única que se lleva en el cielo y en la tierra. La historia del imperio del Único también en el Antiguo Testamento, donde reina todavía la Ley, el hombre, como un ayo sobre el Único (*Gál.* 3, 24), responde a un sabio plan, decretado desde hace toda una eternidad. Todo fue previsto y ordenado para que el Único pudiera advenir al mundo al llegar la hora, con la misión de redimir de su santidad a los hombres sagrados.

El libro primero, "La vida de un hombre", se llama también, por ello, "Génesis", porque contiene en germen toda la economía doméstica única y hace desfilar prototípicamente ante nosotros todo el desarrollo posterior, hasta llegar al momento en que suena la hora y adviene el final de los tiempos. Toda la historia única gira en torno a las tres fases: el niño, el joven y el hombre, que reaparecen "con diversas variantes" y en círculos que van ampliándose cada vez más, hasta que por último toda la historia del mundo de las cosas y del mundo del espíritu se reduce a "niño, joven y hombre". Por todas partes encontramos solamente "al niño, el joven

y el hombre" transfigurados, del mismo modo que ya en ellos *encontrábamos las transfiguraciones de tres categorías*.

Hemos hablado más arriba de la concepción filosófica alemana de la historia. En San Max encontramos un brillante ejemplo de ella. La idea especulativa, la representación abstracta se convierte en la fuerza propulsora de la historia, lo que hace de la historia, por tanto, simplemente la historia de la filosofía. Pero, incluso ésta no se concibe siquiera tal y como se ha desarrollado con arreglo a las fuentes existentes, ni mucho menos tal y como se ha desarrollado bajo la acción de las relaciones históricas reales, sino tal y como ha sido concebida y expuesta por los modernos filósofos alemanes, especialmente por Hegel y Feuerbach. Además, de estas exposiciones sólo se toma lo que puede adaptarse al fin perseguido y lo que tradicionalmente ha llegado a nuestro santo. La historia se convierte, con ello, en la simple historia de las supuestas ideas, en una historia de espíritus y de fantasmas, y la historia real y empírica sobre que descansa esta historia fantasmal se explota únicamente para dotar de cuerpos a estos fantasmas; de ella se toman los nombres necesarios, encargados de dar a estos fantasmas una sombra de realidad. Pero, en este experimento, vemos cómo nuestro santo se sale frecuentemente de su papel y escribe una historia fantasmal clara y desembozada.

En él encontramos este modo de escribir la historia con el candor más simplista y más clásico. Las tres categorías simples: realismo, idealismo y negatividad absoluta como la unidad de ambos (aquí se la llama "*egoísmo*"), con que nos encontrábamos ya como el niño, el joven y el hombre, se toman como base de toda la historia, provistas de diferentes etiquetas históricas; forman, con su modesto séquito de categorías auxiliares, el contenido de todas las fases ya señaladas, fases presuntamente históricas. San Max vuelve a dar pruebas, aquí, de su gigantesca fe, llevando la fe en el contenido especulativo de la historia preparado por los filósofos alemanes más allá que ninguno de sus predecesores. En esta solemne, larga y farragosa construcción histórica sólo se trata, pues, de encontrar una pomposa serie de sonoros nombres para tres categorías tan trilladas, que sus nombres propios no dicen ya públicamente nada. Nuestro consagrado

autor habría podido pasar perfectamente bien del "hombre", pág. 20, directamente al "Yo", pág. 201, y mejor aun al "Único", pág. 485; pero esto habría resultado demasiado simple. Por otra parte, la enorme competencia desatada entre los especuladores alemanes impone a todo nuevo competidor el deber de rodear su mercancía de una publicidad histórica estruendosa.

La "fuerza del verdadero curso", para expresarnos a la manera del *Dottore Graziano,* "discurre del modo más vigoroso" en las siguientes "mutaciones":

Fundamento:

I. Realismo.
II. Idealismo.
III. Unidad negativa de ambos. "*Se*" (pág. 485).

Primera imposición de nombres:

I. *Niño,* supeditado a las cosas (realismo).
II. *Joven,* supeditado a las ideas (idealismo).
III. *Hombre* — (como unidad negativa)
positivamente expresado: acopiador de ideas y de cosas,
negativamente expresado: desligado de ideas y de cosas. } (egoísmo)

Segunda imposición, histórica, de nombres:

I. *Negro* (realismo, el niño).
II. *Mongol* (idealismo, el joven).
III. *Caucasiano* (unidad negativa de realismo e **idealismo,** el Hombre).

Tercera, la más general, imposición de nombres:

I. Egoísta realista (egoísta en el sentido usual de la palabra) — El niño, el negro.
II. Egoísta idealista (el que se sacrifica) — el joven, el mongol.
III. Verdadero egoísta (el Único) — el hombre, el caucasiano.

Cuarta imposición, histórica, de nombres. Repetición de las fases anteriores dentro del caucasiano.

I. Los *antiguos*. Caucasianos negroides — hombres infantiles — paganos — supeditados a las cosas — realistas — mundo.
Transición (el niño, que aparece tras las "cosas de este mundo"): sofistas, escépticos, etc.

II. Los *modernos*. Caucasianos mongoloides — Hombres adolescentes — Cristianos — supeditados a los pensamientos — Idealistas — El espíritu.

1. Historia pura de espíritus, el cristianismo como espíritu. "El espíritu".
2. Historia de espíritus no pura. El espíritu en relaciones con otros. "Los posesos".

A) Historia pura no pura de espíritus.

a) *El aquelarre*, el fantasma, el espíritu en estado negroide, como espíritu convertido en cosa y cosa espiritual — ente objetivado para el cristianismo, el espíritu como niño.

b) *La obsesión*, la idea fija, el espíritu en estado mongólico, como espiritual en el espíritu, determinación en la conciencia, ente pensado en el cristiano — el espíritu como joven.

B) Historia no pura no pura (histórica) de espíritus.

a) Catolicismo — Edad Media (negro, niño, realismo, etc.).

b) Protestantismo — Época Moderna en los tiempos modernos — (mongol, joven, idealismo, etc.). Dentro del protestantismo, cabe establecer nuevas subdivisiones, por ejemplo:

α) filosofía inglesa — realismo, niño, negro.

β) filosofía alemana — idealismo, joven, mongol.

3. *La jerarquía* — unidad negativa de ambos, dentro del punto de vista mongol-caucásico. Ésta se presenta, en efecto, allí donde la relación histórica se convierte en una relación actual o donde los contrarios se representan como paralelamente existentes. Tenemos, pues, aquí dos fases coexistentes:

A) Los *incultos* — (malos, burgueses, egoístas en el sentido usual de la palabra) = negros, niños, católicos, realistas, etc.

B) Los cultos (buenos, *citoyens,** los que se sacrifican, los sacerdotes, etc.) = mongoles, jóvenes, protestantes, idealistas.

Estas dos fases existen paralelamente, de donde se desprende "fácilmente" que los cultos dominan sobre los incultos: en esto consiste la *jerarquía.* En el desarrollo histórico ulterior, tenemos que

del inculto sale el no hegeliano,
del culto el hegeliano,**

de donde se sigue que los hegelianos dominan sobre los no hegelianos. De este modo, Stirner convierte la representación especulativa del imperio de la idea especulativa en la historia en la representación del imperio de los mismos filósofos especulativos. Su anterior concepción de la historia como el imperio de la idea se convierte, en la jerarquía, en una relación realmente existente y actual, en el imperio universal de los ideólogos. Ello revela hasta qué honduras llega Stirner en la especulación. Este imperio de los especuladores y los ideólogos se desarrolla a la postre, "al llegar la hora", hasta conducir a la siguiente imposición final de nombres:

a) *El liberalismo político,* supeditado a las cosas, supeditado a las personas — realismo, el niño,

---

* Ciudadanos *(N. de la ed.).*

** "El chamán y el filósofo especulativo representan el escalón más bajo y el más alto en la escala del hombre *interior,* del mongol", p. 453. *(Nota de Marx y Engels).*

el negro, antiguos, aquelarre, catolicismo, los incultos, sin dueño.

b) El liberalismo social, independiente de las cosas, supeditado al espíritu, sin objeto — idealismo, el joven, el mongol, los modernos, la obsesión, protestantismo, los cultos, desposeídos.

c) *El liberalismo humano,* sin dueño y desposeído, a saber: sin Dios, puesto que Dios es al mismo tiempo el supremo señor y la suprema posesión, jerarquía — unidad negativa dentro de la esfera del liberalismo, y en cuanto tal imperio sobre el mundo de las cosas y de las ideas, y al mismo tiempo el egoísta acabado en la *superación* del egoísmo — la jerarquía acabada. Forma, al mismo tiempo, la

transición (el joven, que descubre lo que hay detrás del mundo de las ideas) al

III. "Yo" — es decir, al cristiano acabado, al hombre acabado, al caucasiano caucásico y al egoísta verdadero, que, *así* como el cristiano se convierte, mediante la superación del mundo antiguo, en el espíritu, llega a ser, mediante la disolución del reino de los espíritus, el corpóreo, al recoger *sine beneficio deliberandi et inventarii* la herencia del idealismo, del joven, del mongol, de los modernos, de los cristianos, de los posesos, de los protestantes, de los cultos, del hegeliano y del liberal humanista.

NB. 1. Pueden "intercalarse episódicamente" "de vez en cuando", en su ocasión oportuna, para realzar el colorido del cuadro y producir nuevos efectos, ciertas categorías feuerbachianas y de otro tipo, tales como las de entendimiento, corazón, etc. Y se entiende que tampoco estas categorías son otras cosas que nuevas transfiguraciones de los constantes idealismo y realismo.

2. El tan crédulo San Max, *Jacques le bonhomme,** no sabe decirnos acerca de la historia real y profana otra cosa

* "Juan, el simple" *(N. de la ed.).*

sino que la contrapone siempre, bajo el nombre de "naturaleza", el "mundo de las cosas", el "mundo del niño", etc., a la conciencia como algo acerca de lo cual especula, como un mundo que, a pesar de su constante cancelación, sigue existiendo *en una penumbra mística* para reaparecer a la primera ocasión; probablemente porque siguen existiendo los niños y los negros y también, por tanto, "fácilmente", su mundo, el llamado mundo de las cosas. Acerca de semejantes construcciones históricas y ahistóricas, ya dijo el buen viejo *Hegel,* a propósito de Schelling, el campeón de todos los constructores, lo que acerca de esto había que decir: "El instrumento de este monótono formalismo no es más difícil de manejar que la paleta de un pintor en la que sólo hubiera dos colores, por ejemplo el negro" (realista, infantil, negroide, etc.) "y el amarillo" (idealista, juvenil, mongólico, etc.), "para cubrir con el primero una superficie, cuando se trate de pintar un trozo histórico" (el "mundo de las cosas") "y con el segundo otra en que se quiera pintar un paisaje" ("el cielo", el espíritu, lo sagrado, etc.). *Fenomenología,* pág. 39. Y aun más certeramente se burla la "conciencia vulgar" de esta clase de construcciones en la siguiente canción:

El señor manda la yunta
Para segar la avena,
Pero la yunta no siega la avena
Ni vuelve tampoco a la casa.

El señor manda entonces al perro
Para morder la yunta.
Pero el perro no muerde la yunta,
La yunta no siega la avena
Y ni uno ni otro vuelven a la casa.

El señor manda entonces al látigo
Para azotar el perro.
Pero el látigo no azota el perro,
El perro no muerde la yunta,
La yunta no siega la avena,
Y ninguno vuelve a la casa.

El señor manda entonces al fuego
Para quemar el látigo.
Pero el fuego no quema el látigo,
El látigo no azota al perro,
El perro no muerde la yunta,
La yunta no siega la avena,
Y ninguno vuelve a la casa.

El señor manda entonces al agua,
Para que apague el fuego.
Pero el agua no apaga el fuego,
El fuego no quema el látigo,
El látigo no azota al perro,
El perro no muerde la yunta,
La yunta no siega la avena,
Y ninguno vuelve a la casa.

El señor manda entonces al buey,
Para que se beba el agua.
Pero el buey no se bebe el agua,
El agua no apaga el fuego,
El fuego no quema el látigo,
El látigo no azota al perro,
El perro no muerde la yunta,
La yunta no siega la avena,
Y ninguno vuelve a la casa.

El señor manda entonces al carnicero,
Para que sacrifique al buey,
Pero el carnicero no sacrifica al buey,
El buey no se bebe el agua,
El agua no apaga el fuego,
El fuego no quema el látigo,
El látigo no azota al perro,
El perro no muerde la yunta,
La yunta no siega la avena,
Y ninguno vuelve a la casa.

El señor manda entonces al verdugo,
Para que cuelgue al carnicero,
Pero el verdugo no cuelga al carnicero,
El carnicero no sacrifica al buey,
El buey no se bebe el agua,
El agua no apaga el fuego,
El fuego no quema el látigo,
El látigo no azota al perro,
El perro no muerde la yunta,
La yunta no siega la avena,
Y ninguno vuelve a la casa.

En seguida, vamos a tener ocasión de ver con qué "virtuosidad de pensamiento" y con qué material de liceal llena *Jacques le bonhomme* este esquema.

3

LOS ANTIGUOS

Propiamente, debíamos comenzar aquí con los negros; pero San Max, que sin duda ocupa un puesto en el "Consejo de los Guardianes", en su inescrutable sabiduría, no introduce a los negros hasta más tarde, y aun entonces "sin la pretensión de algo concienzudo y comprobado". Así, pues, si hacemos que la filosofía griega preceda a la era negra, es decir, a las campañas de Sesostris y a la expedición napoleónica a Egipto, lo hacemos llevados de la confianza de que nuestro sagrado escritor lo haya ordenado todo sabiamente.

"Contemplamos, pues, el tráfago que despliegan" los antiguos de Stirner.

"Para los antiguos, el mundo era una verdad, dice Feuerbach; pero se olvida de añadir la siguiente importante adición: una verdad cuya falta de verdad trataban de averiguar y acabaron, por último, averiguando". Pág. 22.

"Para los antiguos" *su* "mundo" (no *el* mundo) "era una verdad", con lo que, naturalmente, no se dice ninguna

verdad acerca del mundo antiguo, sino solamente que los antiguos no mantenían una actitud cristiana ante su mundo. Tan pronto como la *falta de verdad* se reveló detrás de su mundo (es decir, tan pronto como este mundo se desintegró en sí mismo por colisiones prácticas —y el poner empíricamente de manifiesto este desarrollo materialista habría sido lo único interesante—), los antiguos filósofos se esforzaron en descubrir el mundo de la verdad o la verdad de su mundo, y descubrieron entonces, naturalmente, que se había convertido ya en un mundo carente de verdad. Ya su misma búsqueda era un síntoma de la decadencia interior de aquel mundo. *Jacques le bonhomme* convierte el síntoma idealista en la causa material de la decadencia y hace, como un Padre de la Iglesia alemán, que la misma Antigüedad busque su propia negación, el cristianismo. Este modo de situar a la Antigüedad es necesaria en él, ya que los antiguos son los "*niños*" que tratan de descubrir lo que hay detrás del "mundo de las cosas". "Y tal vez fácilmente también": al convertir el mundo antiguo en la conciencia posterior del mundo antiguo, *Jacques le bonhomme* puede, naturalmente, pasar de un salto del mundo materialista antiguo al mundo de la religión, al cristianismo. Al mundo real de la Antigüedad se enfrenta así, inmediatamente, "la palabra divina", al antiguo concebido como filósofo, el cristiano concebido como escéptico moderno. Su cristiano "no puede llegar a convencerse nunca de la inocuidad de la palabra divina" y "cree", en virtud de esta falta de convencimiento, "en la eterna e inconmovible verdad de la misma", pág. 22. Y, como su antiguo es antiguo porque es no cristiano, aún no cristiano o cristiano escondido, su cristiano primitivo es cristiano porque es el no ateo, aún no ateo o ateo escondido. Hace, pues, que los antiguos nieguen el cristianismo y los primitivos cristianos el ateísmo moderno, y no a la inversa. *Jacques le bonhomme,* como todos los demás especuladores, lo agarra todo por la cola filosófica. Citaremos a continuación un par de ejemplos de esta infantil credulidad:

"El cristiano debe considerarse como un «peregrino sobre la tierra»" (Hebr. 11, 13), pág. 23. A la inversa: los peregrinos sobre la tierra (engendrados por causas extraor-

dinariamente naturales, por ejemplo por la gigantesca concentración de la riqueza en todo el mundo romano, etc., etc.) debían considerarse necesariamente como cristianos. No era su cristianismo el que hacía de ellos vagabundos, sino su vagabundaje el que los convertía en cristianos. En la misma página, vemos cómo el santo varón salta de la *Antígona* de Sófocles y de la santidad de la sepultura relacionada con ella, al Evangelio de Mateo 8, 22 (dejad que los muertos entierren a sus muertos), mientras que Hegel, por lo menos en la *Fenomenología,* pasa gradualmente de Antígona, etc., al romanticismo. Con el mismo derecho habría podido San Max pasar directamente a la Edad Media y oponer a los cruzados, con Hegel, aquella sentencia bíblica o incluso, para ser verdaderamente original, contrastar el enterramiento de Polinices por Antígona con el traslado de Santa Elena a París de la urna con las cenizas de Napoleón. Y se dice, además: "En el cristianismo se expone la inquebrantable verdad de los lazos familiares" (que en la pág. 22 se consigna como una de las "verdades" de los antiguos) "como una falta de verdad de la que no sabríamos desembarazarnos demasiado pronto (Marc. 10, 29), y así en todo" (pág. 23). Esta tesis, en la que de nuevo se vuelve del revés la realidad, debe enderezarse del modo siguiente: la efectiva carencia de verdad de los lazos familiares (acerca de esto habría que consultar todavía los documentos que aún se conservan de la legislación romana anterior al cristianismo) es expuesta por el cristianismo como una verdad inquebrantable, "y así en todo".

A la luz de estos ejemplos, vemos, pues, cómo *Jacques le bonhomme,* que "no sabe desembarazarse demasiado pronto" de la historia empírica, vuelve los hechos del revés, hace que la historia ideal produzca la historia material, "y así en todo". Lo único que averiguamos de antemano es lo que los antiguos opinaban, al parecer, de su mundo; se los contrapone como dogmáticos al mundo antiguo, a su propio mundo, en vez de aparecer como productores de él; se trata solamente de la relación entre la conciencia y el objeto, la verdad; *se trata, por tanto, solamente de la actitud filosófica* de los antiguos ante su mundo: en vez de la historia

antigua, se nos ofrece la historia de la antigua filosofía, y además tal y como San Max se la representa, conforme a Hegel y a Feuerbach.

La historia de Grecia desde la época de Pericles, inclusive, se reduce así a la lucha entre los factores abstractos *entendimiento, espíritu, corazón, secularidad*, etc. Tales son los partidos griegos. En este mundo fantasmal, que se hace pasar por el mundo griego, "maquinan" diversos personajes alegóricos, como la dama Pureza de Corazón, y figuras míticas como Pilato (que no puede faltar nunca donde hay niños) ocupan seriamente un lugar al lado de Timón el Fliasio.

Después de brindarnos algunas sorprendentes revelaciones acerca de los sofistas y de Sócrates, San Max salta inmediatamente a los escépticos. Descubre en ellos a los que llevan a término la labor iniciada por Sócrates. Para *Jacques le bonhomme* no existen, pues, en absoluto, la filosofía positiva de los griegos, que viene precisamente después de los sofistas y de Sócrates, a saber: la ciencia enciclopédica de Aristóteles. "No es demasiado pronto" para "desembarazarse" de los anteriores: vuela a la transición hacia los "modernos" y la encuentra en los escépticos, los estoicos y los epicúreos. Veamos lo que el santo varón nos revela acerca de éstos.

"Los estoicos quieren realizar al sabio —el hombre que sabe vivir— y lo encuentran en el desprecio del mundo, en una vida sin desarrollo de vida [...] sin contacto con el mundo, es decir, en una vida aislada [...], no en la convivencia; sólo el estoico vive, todo lo demás se halla muerto para él. Los epicúreos, por el contrario, reclaman una vida dinámica". (Pág. 30).

Remitimos a *Jacques le bonhomme,* el hombre que quiere realizarse y que sabe vivir, entre otros, a Diógenes Laercio, donde encontrará que el sabio, *sofós,* no es sino el estoico idealizado, y no el estoico el sabio realizado; donde encontrará que el *sofós* no es, ni mucho menos, una figura puramente estoica, sino que aparece también y exactamente igual entre los epicúreos, los neoacadémicos y los escépticos. Por lo demás, el *sofós* es la primera figura en que se nos

presenta el filósofo griego; esta figura aparece míticamente en los siete sabios, prácticamente en Sócrates y como ideal en los estoicos, epicúreos, neoacadémicos y escépticos. Cada una de estas escuelas tiene, naturalmente, su propio σοφός,* como San Bruno tiene su propio "sexo único". Más aun, San Max puede volver a encontrarse con "*le sage*"** en el siglo XVIII, en la filosofía de la Ilustración, e incluso en los "hombres sabios" de Jean Paul, como Emanuel, etc. El sabio estoico no se propone una vida "sin desarrollo de vida", *sino una vida absolutamente dinámica,* lo que responde ya a su propia concepción de la naturaleza, que es la concepción heracliteana, dinámica, viva, en desarrollo, mientras que para los epicúreos es la *mors immortalis,**** como dice Lucrecio, el átomo, el principio de la concepción de la naturaleza, y en vez de la "vida activa" se representa como ideal de vida el ocio divino, por oposición a la divina *energía de Aristóteles.*

"La ética de los estoicos (su única ciencia, puesto que lo único que sabían decir acerca del espíritu era cómo debía comportarse ante la naturaleza, y de la naturaleza —la física— decían únicamente que el sabio debía afirmarse frente a ella) no es una doctrina del espíritu, sino solamente una doctrina de renunciación del mundo y de afirmación de sí mismo frente al mundo". (Pág. 31).

Los estoicos sabían "decir de la naturaleza" que la física era una de las ciencias más importantes para el filósofo, razón por la cual se impusieron incluso el esfuerzo de seguir desarrollando la física de Heráclito; y "sabían decir además" que la ὥρα, la belleza varonil, era lo más alto que podía representarse en el individuo y festejaban precisamente la vida en armonía con la naturaleza, aunque cayeran en contradicciones a propósito de ello. Según los estoicos, la filosofía se divide en tres doctrinas: "*física, ética y lógica*". "Comparan la filosofía al animal y al huevo; la lógica a los huesos y los tendones del animal y a la cáscara del huevo;

* Sabio *(N. de la ed.).*
** El sabio *(N. de la ed.).*
*** Muerte inmortal *(N. de la ed.).*

la ética a la carne del animal y a la albúmina del huevo; y la física al *alma* del animal y a la yema del huevo" (Dióg. Laerc., Zenón).

Ya esto solo indica cómo no es cierto que "la ética" sea "la única ciencia de los estoicos". Añádase a ello que los estoicos fueron, según Aristóteles, los principales fundadores de la lógica formal y de la sistemática en general.

Tan poco cierto es que los estoicos no sabían decir nada "acerca del espíritu", que con ellos comienzan incluso los *visionarios de espíritus,* razón por la cual Epicuro se enfrenta a ellos como racionalista y los tilda de "viejas comadres", y es de los estoicos precisamente de quienes toman los neoplatónicos una parte de sus historias de espíritus. Estas visiones de espíritu de los estoicos responden, de una parte, a la imposibilidad de llevar a cabo una concepción dinámica de la naturaleza sin el material que tiene que suministrar una ciencia natural empírica y, de otra parte, a sus intentos de interpretar especulativamente el viejo mundo griego e incluso la religión, y de hacer lo mismo con el espíritu pensante.

"La ética estoica" es hasta tal punto "una doctrina de renunciación del mundo y de afirmación de sí mismo frente al mundo", que entre las virtudes estoicas se cuenta, por ejemplo, el "tener una patria ilustre, un fiel amigo", que "solamente lo bello" se considera como "lo bueno" y que al sabio estoico se le consiente mezclarse de cualquier modo con el mundo, cometiendo por ejemplo incesto, etc., etc. El sabio estoico lleva hasta tal punto una "vida aislada, no en la convivencia", que Zenón dice acerca de él: "El sabio no debe admirar nada de cuanto parece admirable, pero el virtuoso no vivirá en la *soledad,* pues es *social* por naturaleza y *prácticamente activo*" (Diόg. Laerc., lib. VII, 1). Por lo demás sería demasiado pedir el que se desarrollara la intrincadísima y contradictoria ética de los estoicos, frente a esta sabiduría de liceal de *Jacques le bonhomme.*

Con motivo de los estoicos, existen también para *Jacques le bonhomme* los *romanos* (pág. 31), de quienes, naturalmente, no nos sabe decir nada, ya que carecen de filosofía. Lo único que acerca de ellos nos dice es que *¡Horacio!* "no

fue más allá de la sabiduría de vida de los estoicos". (Pág. 32). *Integer vitæ, scelerisque purus!* *

A propósito de los estoicos se cita también a *Demócrito*, copiando de cualquier manual un confuso pasaje de Diógenes Laercio (Demócr., lib. IX, 7, 45), mal traducido además, y basando en él una larga diatriba contra Demócrito. Esta diatriba se caracteriza por el hecho de que se halla en directa contradicción con el texto que le sirve de base, con aquel pasaje confuso y mal traducido a que nos referíamos, convirtiendo la "paz del ánimo" (traducción stirneriana de la palabra εὐϑυμία ** — bajo alemán *Wellmuth*) en la "renunciación del mundo. Stirner considera, pues, a Demócrito como un estoico, y un estoico, además, tal y como se lo imaginan el Único y la conciencia vulgar del estudiante de bachillerato; según él, "toda su actividad se concentra en el esfuerzo de desembarazarse del mundo" y, por tanto, "en la repulsa del mundo", y así, puede combatir en Demócrito a los estoicos. Que la agitada vida de Demócrito, peregrino del mundo, se da de bofetones con esta representación de San Max; que la verdadera fuente para estudiar la filosofía de Demócrito es Aristóteles, y no el par de anécdotas recogidas por Diógenes Laercio; que Demócrito, lejos de renunciar al mundo, es, por el contrario, un investigador empírico de la naturaleza y la primera cabeza enciclopédica entre los griegos; que su ética, apenas conocida, se reduce a unas cuantas glosas hechas *al parecer* por él en su vejez, después de haber viajado mucho; que sus cosas científico-naturales sólo abusivamente pueden calificarse de filosofía, ya que en él el átomo, a diferencia de Epicuro, no es más que una hipótesis física, un recurso para la explicación de ciertos hechos, exactamente lo mismo que en las proporciones de las mezclas de la química moderna (Dalton, etc.) son todas circunstancias que no encajan en el revoltijo de *Jacques le bonhomme;* Demócrito debe ser interpretado de un modo "único", Demócrito habla de la *euthymia* y, por tanto, de la paz del ánimo y, por tanto, del repliegue sobre sí mismo

* De vida íntegra y no manchado por el crimen. Horacio, *Carminum,* Oda XXII *(N. de la ed.).*
** Alegría, optimismo *(N. de la ed.).*

y, por tanto, de la renunciación al mundo, lo que quiere decir que Demócrito es un estoico y sólo se distingue del faquir indio que musita "Brahma" (debiera decir "om" *) como el comparativo del superlativo, es decir, "solamente por el *grado*".

De los epicúreos sabe nuestro amigo exactamente lo mismo que sabe de los estoicos, o sea la inevitable cantidad de saber de un estudiante de bachillerato. Contrapone la *hedoné* de los epicúreos a la *ataraxía* de los estoicos y los escépticos e ignora que esta *ataraxía* se da también en Epicuro y, concretamente, como subordinada a la *hedoné*, lo que echa por tierra toda su contraposición. Nos dice que los epicúreos "*sólo* enseñan *otro comportamiento* ante el mundo" que los estoicos, y querría mostrarnos al filósofo (no estoico) de la "vieja y la nueva época" que no hace "solamente" lo mismo. Por último, San Max nos enriquece con una nueva sentencia de los epicúreos: "Hay que engañar al mundo, pues es nuestro enemigo"; hasta ahora, sólo sabíamos que los epicúreos habían dicho: debe *desengañarse* al mundo —a saber, del temor a los dioses—, pues es nuestro *amigo*. Para dar a nuestro santo una ligera idea de la base real sobre que descansa la filosofía de Epicuro, baste decir que en él aparece formulado por vez primera el pensamiento de que el Estado se basa en una convención mutua entre los hombres, en un *contrat social*** (συνθήκη***).

Hasta qué punto las conclusiones de San Max acerca de los escépticos discurren por el mismo cauce se desprende ya del hecho de que considera su filosofía como más radical que la de Epicuro. Los escépticos reducían el comportamiento teórico de los hombres ante las cosas a la *apariencia* y, en la práctica, lo dejaban estar todo como antes, al atenerse a esta apariencia lo mismo que los otros se atenían a la realidad; no hacían más que dar otro nombre a la cosa. Epicuro era, por el contrario, el verdadero racionalista radical de la anti-

* En el brahmanismo, palabra ritual, supuestamente de misteriosa fuerza mágica, que se pronuncia al principio y al fin de las oraciones (*N. de la ed.*).

** Contrato social (*N. de la ed.*).

*** Contrato (*N. de la ed.*).

güedad, que atacaba abiertamente a la religión antigua y de quien arrancó también el ateísmo de los romanos, en la medida en que llegó a existir entre éstos. De aquí que lo ensalce también como un héroe Lucrecio, el primero que derrocó a los dioses y pisoteó la religión, y ello explica por qué Epicuro se ganó entre todos los Padres de la Iglesia, desde Plutarco hasta Lutero, la fama del filósofo impío por excelencia, del cerdo, razón por la cual dice Clemente de Alejandría que cuando San Pablo se indigna contra la filosofía quiere referirse exclusivamente a la epicúrea. (Strom. lib. 1 [cap. XI], pág. 295 de la ed. de Colonia, 1688). Vemos, pues, de qué modo tan "astuto, engañoso" y "prudente" se comportaba ante el mundo este ateo franco y abierto, atacando sin recato la religión de aquél, mientras que los estoicos aderezaban especulativamente la vieja religión y los ecépticos tomaban su "apariencia" como pretexto para poder acompañar su juicio por doquier de una *reservatio mentalis.**

Según Stirner, los estoicos llegan por último a una actitud de "renunciación al mundo" (pág. 30), los epicúreos adoptan "la misma sabiduría de vida que los estoicos", pág. 32, y los escépticos "dejan estar el mundo y no se preocupan para nada de él". Por consiguiente, según Stirner, los tres acaban en una actitud de indiferencia ante el mundo, en la "repulsa del mundo" (pág. 485). Ya mucho tiempo antes que él había expresado esto Hegel del modo siguiente: el estoicismo, el escepticismo y el epicureísmo "tendían a la indiferencia del espíritu hacia todo lo que ofrece la realidad". *Fil. de la Hist.*, pág. 327.

"Los antiguos", dice San Max, resumiendo su crítica del mundo del pensamiento antiguo, "tenían sin duda pensamientos, pero *el pensamiento* no lo conocían", pág. 30. Y, a este propósito, se nos recuerda "lo que se ha dicho más arriba acerca de nuestros pensamientos infantiles" *(ibid.)*. La historia de la filosofía antigua debe atenerse a la construcción de Stirner. Para que los griegos no se salgan de su papel de niños, no debe haber vivido Aristóteles ni aparecer en él el pensamiento dotado de ser en y para sí (ἡ νόησις ἡ καθ' αὑτήν),

* Reserva mental *(N. de la ed.)*.

el entendimiento que se piensa a sí mismo (Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς) y el pensamiento que se piensa a sí mismo (ἡ νοησις τῆς-σήσεως); no deberían existir, para ello, en general, su Metafísica ni el libro tercero de su Psicología.

Del mismo modo que San Max nos recuerda aquí "lo que se ha dicho más arriba acerca de nuestros años de infancia", habría podido decir, al hablar de "nuestros años de infancia": véase lo que se *dirá* más abajo acerca de los antiguos y de los negros y lo que *no* se dirá acerca de Aristóteles.

Para valorar el verdadero significado de las últimas filosofías antiguas durante el período de disolución de la Antigüedad, *Jacques le bonhomme* no habría tenido más que examinar la posición real de vida de sus sostenedores bajo la dominación romana. Y así, podría haber visto, entre otras cosas, cómo Luciano describe con todo detalle la idea que el pueblo tenía de ellos como payasos públicos y cómo los capitalistas romanos, los procónsules, etc., los alquilaban para divertirse con ellos como bufones, encargados de distraer a los grandes señores y a sus invitados con divertidas frases sobre la *ataraxia*, la *afasia*, la *hedoné*, etc., después de disputar a los postres con los esclavos sobre la posesión de los huesos y las migajas del banquete y de beber unos cuantos vasos de selecto vino agrio.(15)

Por lo demás, si nuestro buen hombre quería convertir la historia de la filosofía antigua en la historia de la Antigüedad, de suyo se comprende que necesitaba hacer que las doctrinas de los estoicos, epicúreos y escépticos se disolvieran en las de los neoplatónicos, cuya filosofía no es otra cosa que la fantástica combinación de la doctrina estoica, epicúrea y escéptica con el contenido de la filosofía de Platón y de Aristóteles. Pero, en vez de esto, hace que estas doctrinas se disuelvan directamente en el cristianismo.(16)

"Stirner" no tiene "tras sí" a la filosofía griega, sino que es la filosofía griega la que tiene tras *ella* a "Stirner". (*Cfr.* Wig., pág. 186). En vez de decirnos *cómo* "la Antigüedad" llega a un mundo de las cosas y "termina" con él, este ignorante maestro de escuela lo hace desaparecer beatamente con una cita de Timón, con lo que la Antigüedad consigue tanto más naturalmente su "último propósito" en cuanto los an-

tiguos, según San Max, "se vieron colocados" "por la *naturaleza*" en la "comunidad" antigua, lo que, "para concluir con esto", "puede evidenciarse" tanto más claramente en cuanto se califica a esta comunidad, familia, etc., como "los llamados lazos *naturales*" (pág. 33). Es la naturaleza la que crea el antiguo "mundo de las cosas", y Timón y Pilato son los que lo destruyen (pág. 32). En vez de pintar el "mundo de las cosas" que sirve de base material al cristianismo, hace que este "mundo de las cosas" se vea cancelado en el mundo del espíritu, en el cristianismo.

Los filósofos alemanes están acostumbrados a contraponer la Antigüedad, como la época del realismo, a la época cristiana y moderna, como la época del idealismo, mientras que los economistas, historiadores y naturalistas franceses e ingleses acostumbran concebir la Antigüedad como el período del idealismo, frente al materialismo y al empirismo de la época moderna. Y del mismo modo puede concebirse la Antigüedad como idealista, por cuanto los antiguos representan en la historia al "*citoyen*", al político idealista, mientras que los modernos tienden en última instancia hacia el "*bourgeois*", hacia el *ami du commerce** realista, o de nuevo de un modo realista, porque en ellos la comunidad era "una verdad", mientras que para los modernos es una "mentira" idealista. Poco es, como se ve, lo que se consigue con todas estas abstractas contraposiciones y construcciones de la historia.

Lo "único" que podemos aprender de toda esta exposición de los antiguos es que Stirner, aunque "sabe" muy pocas "cosas" del mundo antiguo, en cambio "penetra mejor en ellas". (*Cfr.* Wigand, pág. 191).

Stirner es realmente aquel "hijo varón" del Apocalipsis de San Juan 12, 5, del que se profetiza "que apacentará a todas las naciones con cetro de hierro". Ya hemos visto cómo descarga el cetro de hierro de su ignorancia sobre los pobres paganos. Y los "modernos" no lo pasarán mejor que los "antiguos".

---

* Amigo del comercio *(N. de la ed.)*.

4

LOS MODERNOS

"De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es: las cosas viejas han pasado, y he aquí que todas son hechas nuevas" (2.ª Cor. 5, 17) (pág. 33).

Por medio de esta cita de la Biblia el viejo mundo se convierte todo él, realmente, en un mundo "pasado", o como San Max quiso decir, en rigor, "todo es hecho nuevo" y hemos dado un salto al mundo nuevo, cristiano, juvenil, mongólico, al "mundo del espíritu". Mundo éste que "todos" veremos también surgir ante nosotros en el más breve plazo.

"Si arriba se dijo: «Para los antiguos, el mundo era una verdad», ahora debemos decir: «Para los modernos, era una verdad el espíritu», pero sin olvidar ni entonces ni ahora añadir algo importante: «una verdad cuyo error se esforzaban por descubrir y que, por último, llegaron a descubrir, realmente»", pág. 33. Si no queremos hacer construcciones stirnerianas, "ahora debemos decir": Para los modernos, la verdad era un espíritu, a saber: el Espíritu Santo. *Jacques le bonhomme* vuelve a representarse a los modernos, no en su entronque histórico real con el "mundo de las cosas", que a pesar de envejecer, sigue existiendo, sino en su comportamiento teórico y, concretamente, religioso; de nuevo nos encontramos con que la historia de la Edad Media, y de la Época Moderna, sólo existe para él como historia de la religión y de la filosofía; todas las ilusiones de estas épocas y las ilusiones filosóficas acerca de estas ilusiones son creídas a pie juntillas. Y, después que San Max ha dado, así, a la historia de los modernos el mismo giro que a la de los antiguos, le es fácil descubrir y demostrar en ella "una trayectoria semejante a la que presentaba la de la Antigüedad", y con la misma rapidez con que pasa de la filosofía antigua a la religión cristiana, pasa de ésta a la filosofía alemana moderna. Él mismo caracteriza su ilusión histórica, pág. 37, cuando descubre que "los antiguos no podían poner de manifiesto más que la *sabiduría universal*" y que "los modernos no han ido ni van nunca más allá del *conocimiento*

de Dios" y cuando formula la solemne pregunta: "¿Qué trataban los *modernos* de descubrir?" Lo mismo los antiguos que los modernos no hacen, en la historia, otra cosa que "tratar de descubrir algo", los antiguos el mundo de las cosas, los modernos el mundo del espíritu. Y, a la postre, los antiguos se encuentran "sin mundo" y los modernos "sin espíritu"; los antiguos se empeñaban en ser idealistas y los modernos en ser realistas (pág. 485), pero a unos y a otros les preocupaba solamente lo divino (pág. 488): "La historia, hasta ahora", es "solamente la historia del hombre espiritual" (¡qué fe, la suya!), pág. 442; en una palabra, volvemos a encontrarnos aquí con el niño y el joven, el negro y el mongol y con toda esa terminología de las "múltiples mutaciones". La tradición especulativa según la cual los hijos engendran a los padres y lo anterior es obra de lo posterior se adapta ahora a las exigencias de la fe. Los cristianos tienen necesariamente que descubrir de antemano "el error de su verdad", tienen que ser necesariamente, desde el primer momento, ateos y críticos embozados, como ya se sugirió al hablar de los antiguos. Y, no contento con esto, San Max nos da un nuevo ejemplo de su "virtuosismo en el pensamiento" (especulativo), pág. 230:

"Ahora, *una vez* que el liberalismo ha proclamado *al hombre, se* puede decir que con ello no ha hecho *más que extraer* la *consecuencia final* del cristianismo y que éste *no se había planteado de suyo otra misión* que la de realizar... *el hombre*".

Una vez que, al parecer, se ha extraído la consecuencia final del cristianismo, ya "*se*" puede decir que... esta consecuencia ha sido extraída. Una vez que los que han venido después han transformado lo de antes, ya "*se* puede decir" que los de antes, "de suyo", es decir, "*en verdad*", en esencia, en el cielo, como judíos embozados, "no se habían planteado otra misión" que el ser transformados por los que vinieran después. *El cristianismo* es, para *Jacques le bonhomme,* un sujeto autárquico, el espíritu absoluto, que estatuye "de suyo" su final como su comienzo. Cfr. Hegel, *Encicl.*, etc.

"De ahí" (es decir, porque se puede atribuir al cristianismo una misión imaginaria) "la quimera" (naturalmente,

antes de Feuerbach no era posible saber qué misión "se había planteado de suyo el cristianismo") "de que el cristianismo atribuye al yo un valor infinito, tal como se revela, por ejemplo, en la teoría de la inmortalidad y en la cura de las almas. No, a quien atribuye este valor es exclusivamente *al hombre*, solamente *el hombre* es inmortal, y sólo por ser *hombre* soy inmortal Yo". Y, aunque ya de toda la construcción y de todo el planteamiento stirnerianos se desprende con bastante claridad que el cristianismo sólo puede atribuir la inmortalidad "al hombre" feuerbachiano, ahora nos enteramos, a mayor abundamiento, de que esto es así, además, porque el cristianismo no atribuye también esta inmortalidad... a las *bestias*.

Sigamos construyendo el razonamiento a la manera de San Max.

"*Ahora, una vez que*" la moderna gran posesión de la tierra, surgida de la parcelación, "*ha proclamado*" de hecho el mayorazgo, "*se puede decir que, con ello, no ha hecho más que extraer la consecuencia final*" de la parcelación de la propiedad de la tierra "*y que*" la parcelación "*no se había planteado de suyo otra misión que la de realizar*" el mayorazgo, el verdadero mayorazgo. "*De ahí la quimera de que*" el mayorazgo atribuye a los derechos iguales de los miembros de la familia "*un valor infinito, tal como se revela, por ejemplo*", en el derecho hereditario del *Code Napoléon*.* "*No, a quien atribuye este valor es exclusivamente*" al hijo mayor; "*solamente*" el hijo mayor, el futuro titular del mayorazgo, se convierte en gran terrateniente, "*y sólo por ser Yo*" el hijo mayor, llego yo a serlo.

Por este camino, resulta infinitamente fácil dar a la historia giros "únicos", presentando sus novísimos resultados como "la misión" que "en verdad se planteaba de suyo". De este modo, no cabe duda de que los tiempos antiguos aparecen bajo una faz peregrina y nunca vista hasta ahora. Esto choca, sin necesitar mucho del camino de los costos de producción. Por ejemplo, si decimos que la verdadera "misión" que la institución de la propiedad de la tierra "se planteaba de suyo" era sustituir a los hombres por las ovejas, consecuencia que ha

* Código Napoleón (*N. de la ed.*).

sido extraída modernamente en Escocia, etc., o que la proclamación de los Capetos "se planteaba de suyo, en verdad, la misión" de llevar a Luis XVI a la guillotina y a M. Guizot al gobierno. Basta con exponer todo esto en un tono solemne, sagrado, sacerdotal, respirando hondo, para luego definir categóricamente: "Ahora *se* puede decir, por fin..."

Lo que San Max dice, en el capítulo que tenemos a la vista, págs. 33-37, acerca de los modernos no es más que el prólogo de la historia de espíritus que después nos va a contar. Vemos también aquí cómo "no puede desembarazarse lo bastante a tiempo". de los hechos empíricos y cómo vuelve a sacar a escena los mismos personajes que en los antiguos: el *entendimiento, el corazón,* el espíritu, etc., aunque dándoles otros nombres. Los sofistas se convierten en escolásticos sofísticos, "humanistas, maquiavelismo (el arte de la imprenta, el Nuevo Mundo", etc., cfr. Hegel, *Historia de la filosofía,* III, pág. 128), que representan el entendimiento; Sócrates se convierte en Lutero proclamando los derechos del corazón (Hegel, *l. c.*, pág. 227), y de la época posterior a la Reforma se nos dice que en ella se trataba solamente de "la pura cordialidad" (que los antiguos llamaban "pureza de corazón", cfr. Hegel, *l. c.*, pág. 241). Todo esto figura en la pág. 34. De este modo, San Max "muestra en el cristianismo una trayectoria semejante a la de la Antigüedad". En cuanto a Lutero, no se molesta siquiera en vestir con nombres sus categorías; avanza a pasos agigantados hacia la filosofía alemana moderna —cuatro aposiciones ("hasta que queda solamente en pie la pura cordialidad, todo el amor general por el prójimo, el amor *del* hombre, la conciencia de la libertad, la «autoconciencia»", pág. 34; Hegel, *l. c.*, págs. 228, 229), cuatro palabras, llenan el abismo entre Lutero y Hegel, y "así se consuma por vez primera el cristianismo". Toda esta argumentación se lleva a cabo en una frase magistral y con ayuda de palancas tales como "finalmente", y "desde entonces", "mientras *se*", "también", "de día en día", "hasta que, por último", etc., pasaje que el lector puede consultar por sí mismo en la citada y clásica página 34.

Por último, San Max nos ofrece un par de botones de muestra de su fe, y no guarda grandes consideraciones al Evan-

gelio cuando dice: "Y espíritu y solamente espíritu somos nosotros, realmente" —insistiendo en que "el espíritu", al final del mundo antiguo y "tras largos esfuerzos" "se desembarazó realmente del mundo"—, para descubrir una vez más, en seguida, el misterio de su construcción, al decir del espíritu cristiano que "anda de un lado para otro, *como un joven,* con sus planes de mejoramiento o redención del mundo". Todo en la pág. 36.

"Y me llevó *a un desierto en espíritu;* y vi *a* una mujer sentada sobre una bestia purpúrea, repleta de nombres de blasfemias... Escrito sobre la frente la mujer tenía un nombre, un misterio: Babilonia la grande... Y vi a la mujer ebria de la sangre de los santos", etc. *Apoc. de San Juan,* 17 vers. 3, 5, 6. Pero la profecía del Apocalipsis no es, esta vez, del todo exacta. Ahora, por fin, una vez que Stirner ha proclamado al *hombre,* podemos asegurar que la visión apocalíptica debiera haber rezado así: Y me llevó a un desierto en *espíritu;* y vi al hombre sentado sobre una bestia purpúrea, repleta de nombres de blasfemias... Escrito sobre su frente tenía un nombre, un misterio, el Único... Y vi al hombre ebrio de la sangre del santo, etc.

Hemos caído, pues, en el desierto del espíritu.

A. — *EL ESPÍRITU (Una historia pura de espíritus)*

Lo primero que se nos dice del "espíritu" es que, no el espíritu, sino "el *reino* de los espíritus es inmensamente grande". Lo único que San Max sabe decirnos inmediatamente del espíritu es que existe "un reino de los espíritus inmensamente grande", exactamente lo mismo que lo único que sabe de la Edad Media es que fue "una época larga". Después de preestatuir como existente este "reino de los espíritus", se procede a demostrar a posteriori su existencia por medio de diez tesis.

1. El espíritu no es un espíritu libre antes de ocuparse *consigo mismo exclusivamente,* hasta que "se ocupa exclusivamente" *de su mundo,* del "mundo espiritual" (primero de sí mismo y después de su mundo);

2. "Sólo es espíritu *libre en* un mundo propio de él";

3. "Sólo *por medio* de un mundo espiritual es el espíritu realmente espíritu";
4. "Antes de que el espíritu se cree su mundo espiritual, no es espíritu";
5. "Sus creaciones hacen de él un espíritu";
6. "Sus creaciones son su mundo";
7. "El espíritu es el creador de un mundo espiritual";
8. "El espíritu sólo existe en cuanto crea lo espiritual";
9. "Sólo coexiste realmente con lo espiritual, creación suya";
10. "*Pero* las obras o los hijos del espíritu no son otra cosa que... espíritus". (Págs. 38-39).

En la tesis 1, el "mundo espiritual" se preestatuye en seguida como ya existente, en vez de desarrollarlo, y esta tesis 1 se nos predica y repite luego en las tesis 2 a 9 en ocho nuevas variantes. Al llegar al final de la tesis 9 nos encontramos, pues, donde nos encontrábamos al final de la tesis 1, hasta que, de pronto, en la tesis 10 nos encontramos, después de un "*pero*", con "*los espíritus*", de los que hasta ahora no se nos había dicho nada.

"*Puesto que* el espíritu sólo existe en cuanto crea lo espiritual, *volvamos ahora la vista* a sus creaciones", pág. 41. Ahora bien, según las tesis 3, 4, 5, 8 y 9 el espíritu es su propia creación. Esto mismo se expresa ahora diciendo que el espíritu, es decir, la primera creación del espíritu, "tiene necesariamente que brotar de la nada"..., "tiene que empezar por crearse a sí mismo"..., "su primera creación es él mismo, el espíritu" (*ibíd.*). "Hecho esto, viene luego una trasplantación natural de creaciones, *así como según el mito* bastó con crear los primeros hombres y el género humano se reprodujo luego por sí mismo" (*ibíd.*).

"Por muy místico que esto parezca, todos los días lo vivimos como una experiencia cotidiana. ¿Acaso eres un ser pensante antes de pensar? Al crear tu *primer pensamiento*, te creas *a ti mismo*, al *ser pensante*, pues no piensas hasta que no concibes un pensamiento, es decir" —¡es decir!— "hasta que no lo *has* concebido. ¿No es tu primera canción la que hace de ti un cantante, la primera palabra que pronuncias la que te convierte en un ser que habla? Pues bien, del mismo

modo, es la creación de lo espiritual la que hace de ti un espíritu".

Este santo escamoteador presupone que el espíritu crea lo espiritual, para deducir de ello que se crea a sí mismo *en cuanto espíritu*, y de otra parte lo presupone *como espíritu* para llegar, partiendo de aquí, a sus creaciones espirituales (que, "según el mito, se reproducen por sí mismas" y se convierten en espíritus). Hasta aquí, archiconocidas frases ortodoxo-hegelianas. El desarrollo realmente "único" de lo que San Max se propone decir comienza en rigor con su ejemplo. En efecto, cuando *Jacques le bonhomme* ya no puede seguir adelante, cuando ni siquiera con el "se" ni el "ello" puede desencallar de nuevo su barca varada, "Stirner" llama en su auxilio a su tercer siervo, al "tú", que no le deja nunca en la estacada y en el que sabe que puede confiar para que lo saque de los mayores apuros. Este "tú" es un individuo con el que ya no es la primera vez que nos encontramos, un devoto y fiel jornalero al que hemos visto salir de todos los trances, uno de esos operarios de la viña del Señor a quienes nada asusta y que no retroceden ante nada: es, para decirlo con una palabra, *Szeliga*.* Cuando "Stirner" se ve muy apurado, grita: ¡Szeliga, auxilio!, y el fiel escudero Szeliga arrima en seguida el hombro para sacar el carro del atranco. Más adelante, tendremos ocasión de decir más acerca de la relación entre San Max y Szeliga.

Se trata del espíritu que se crea *a sí mismo* de la *nada*; es decir, de la *nada* que *de la nada* se convierte en *espíritu*. Partiendo de aquí, San Max saca de Szeliga la creación del espíritu de Szeliga. ¿Y a quién sino a Szeliga podía "Stirner" encomendar el deslizarse, a la manera como más arriba se hace, en la nada? ¿A quién podía imponer semejante escamoteo sino a Szeliga, que se siente halagado hasta lo indecible por el solo hecho de que se le haga aparecer en escena como un personaje? San Max estaba obligado a probar, no que un "tú" dado, es decir, el Szeliga dado, se convierte en

---

* Cfr. *La Sagrada Familia, o crítica de la Crítica crítica,* donde fueron ya ensalzadas las anteriores hazañas heroicas de este hombre de Dios. *(Nota de Marx y Engels).*

ser pensante, hablante o cantante cuando comienza a pensar, hablar o cantar, sino que *el* ser pensante brota *de la nada en el momento en que comienza* a *pensar*, que *el* cantante brota *de la nada* en el momento en que comienza a cantar, etc., y no ya el ser pensante y el cantante, sino que *el* pensamiento y *el* canto mismos, en cuanto sujetos, brotan *de la nada* al comenzar a pensar y a cantar. De otro modo, "Stirner se limita a proponer la más simple de las reflexiones" y expresa tan sólo la tesis "perfectamente popular" (cfr. Wigand, pág. 156) de que Szeliga desarrolla una de sus cualidades, al desarrollarla. Claro está que no tiene nada de "asombroso" el hecho de que San Max no "proponga" ni siquiera correctamente "tan simples reflexiones", sino que las exprese de un modo falso, para demostrar así ante el mundo, por medio de la más falsa de las lógicas, una tesis todavía más falsa. Muy lejos de que yo me cree de la nada, por ejemplo como ser "hablante", es la nada que aquí sirve de base un algo muy diverso, sus órganos del lenguaje, una determinada fase del desarrollo físico, la existencia de lenguas y dialectos, de oídos que escuchan y de un medio humano en el que existe algo que escuchar, etc., etc. En la formación de una cualidad, se crea, pues, siempre algo de algo y por medio de algo, sin que se llegue, ni mucho menos, como en la lógica de Hegel, a la nada, partiendo de la nada y a través de la nada.

Ahora que San Max tiene ya a mano a su leal Szeliga, se reanuda viento en popa la travesía. Veremos cómo, por medio de su "tú", convierte de nuevo al espíritu en un joven, exactamente lo mismo que antes había convertido al joven en el espíritu; nos encontraremos aquí con toda la misma historia del joven, casi al pie de la letra, solamente con algunos retoques para encubrirla, ni más ni menos que el "reino de los espíritus inmensamente grande" de la pág. 37 no era otra cosa que el "reino del espíritu", al cual el espíritu del joven, pág. 17, tenía "el propósito" de crear y ensanchar.

"*Así como* Tú, sin embargo, Te distingues del ser pensante, cantante y hablante, Te distingues también del espíritu y sientes perfectamente bien que eres algo más que espíritu.

Pero, *así como* el Yo pensante pierde *fácilmente* en el entusiasmo del pensar la facultad de escuchar y de ver, *así también* se apodera de Ti el entusiasmo del espíritu, y Tú anhelas, *ahora,* con todas Tus fuerzas, convertirte totalmente en espíritu y desaparecer en éste. El espíritu es Tu ideal, lo no alcanzado, el más allá: espíritu es el nombre de Tu Dios —«Dios es espíritu»—. Te indignas contra Ti mismo, por no lograr desembarazarte de un resto de lo no espiritual. En vez de decir: Yo soy más que espíritu, *dices* con rabia: soy menos que espíritu, y bien puedo representarme el espíritu, el espíritu puro o el espíritu que es solamente espíritu, pero no lo soy, y *puesto que no lo soy, tiene que serlo otro,* tiene que existir como otro, al que llamo «Dios»".

Después de habernos ocupado antes durante algún tiempo del malabarismo consistente en sacar de nada algo, de pronto nos encontramos del modo más "natural" del mundo con un individuo que es algo más que espíritu, es decir, que es algo, y quiere convertirse en espíritu puro, es decir, en nada. Y este problema, mucho más fácil (el de convertir algo en nada) trae en seguida de nuevo ante nosotros toda la historia del joven que "tiene que empezar por buscar el espíritu acabado", y nos basta con recurrir de nuevo a las viejas frases de las páginas 17 a 18, para salir de todos los apuros. Sobre todo, contando con un criado tan obediente y leal como Szeliga, a quien "Stirner" puede atribuirle el que así *como* él, "Stirner", llevado por "el entusiasmo del espíritu", "pierde *fácilmente*" (!) "la facultad de escuchar y de ver", *así también* él, Szeliga, "anhela, ahora, con todas sus fuerzas *convertirse* en espíritu", en vez de estar dotado de él; es decir, desempeña ahora el papel del joven de la página 18. Y Szeliga, convencido de ello, obedece temblando y lleno de santo temor; obedece cuando San Max le grita con voz tonante: ¡El espíritu es Tu ideal, Tu Dios; haz esto y haz aquello y lo de más allá; ahora, "Te indignas", ahora "dices". ahora "*puedes* imaginarte" esto o lo otro!, etc., etc. Cuando "Stirner" le imputa que "el espíritu puro es otro, pues que él" (Szeliga) "*no* lo es", solamente un Szeliga está realmente en condiciones de creérselo y de repetir con él, como un pa-

pagayo, palabra por palabra, toda esa necedad. Por lo demás, el método de que se vale *Jacques le bonhomme* para amasar esta necedad ya ha sido analizado detenidamente a propósito del joven. En vista de que te das perfecta cuenta de que eras algo más que matemático, anhelas llegar a ser todo tú matemático, desaparecer en la matemática, el matemático es tu ideal, matemático es el nombre de tu Dios; dices con rabia: soy menos que matemático, sólo puedo representarme *al* matemático, y puesto que yo no lo soy tiene que serlo otro, tiene que existir otro que lo sea y a quien yo llamo "Dios". Otro que no fuera Szeliga diría: déjame en paz.

"Por fin, ahora, una vez" que hemos demostrado que la tesis de Stirner no es sino la repetición del "joven", "podemos ya afirmar" que "no se planteaba, en verdad, de suyo otra misión" que la de identificar con el espíritu en general el espíritu del ascetismo cristiano, y la frívola riqueza de espíritu del siglo XVIII, por ejemplo, con la ausencia de espíritu del cristianismo.

Por tanto, no es, como Stirner afirma, "porque Yo y el espíritu son nombres distintos de cosas distintas, porque Yo no soy espíritu y el espíritu no es Yo" (pág. 42), como se explica la necesidad de que el espíritu more en el más allá, es decir, sea Dios, sino por el "entusiasmo del espíritu" imputado a Szeliga sin razón alguna y que hace de él un asceta, es decir, un aspirante a convertirse en Dios (en espíritu puro) y que, al no poder hacerlo, estatuye a Dios fuera de sí. Pero de lo que se trataba era de que el espíritu *se* crease de la nada y crease luego de su seno *espíritus*. En vez de esto, nos encontramos con que Szeliga produce a Dios (el único espíritu que aquí se nos presenta), no porque él, Szeliga, sea *el* espíritu, sino porque es Szeliga, es decir, el espíritu imperfecto, el espíritu no espiritual, es decir, al mismo tiempo, el no espíritu. San Max no nos dice una palabra acerca de cómo surge la representación cristiana del espíritu como Dios; a pesar de que esto ya no constituye, ahora, una gran hazaña; sencillamente, presupone su propia existencia, para explicarla.

La historia de la creación del espíritu "no se plantea en verdad, de suyo, otra misión" que la de colocar el estómago de Stirner entre las estrellas.

"Precisamente porque no somos *el espíritu* que mora en Nosotros, tenemos que situarlo	Precisamente porque no somos *el estómago* que mora en Nosotros, tenemos que situarlo

fuera de Nosotros; no era Nosotros, y por ello no podíamos concebirlo de otro modo que existiendo fuera de Nosotros, más allá de Nosotros, en el *más allá*", pág. 43.

De lo que se trataba era de que el espíritu se crease primero a sí mismo y crease luego de su seno algo distinto; el problema estaba en saber qué era esto otro. A esta pregunta no se contesta, sino que se la retuerce a vuelta de las "diversas mutaciones" y de los giros expuestos más arriba, para convertirla en esta otra pregunta nueva: "El espíritu es *algo distinto* que yo. Pero, este algo distinto, ¿qué es?" (pág. 45). Lo que ahora se pregunta es, por tanto: ¿qué es el espíritu que no sea yo?, mientras que antes se preguntaba: ¿qué es el espíritu, por su creación de la nada, que no sea él mismo? Con ello, San Max da un salto a la siguiente "mutación".

B. — *LOS POSESOS (una historia impura de espíritus)*

Hasta ahora, sin saberlo, San Max no nos ha ofrecido otra cosa que una introducción a la visión de los espíritus, al concebir el viejo y el nuevo mundo solamente como "cuerpo aparente de un espíritu", como una aparición espectral, viendo en ellos solamente combates entre espíritus. Ahora, nos ofrece conscientemente y *ex professo* * una introducción a la visión de los espíritus.

Introducción a la visión de los espíritus. — Lo primero que hay que hacer es convertirse en un satán archinecio, es decir, transmutarse en un Szeliga, y luego hablarse a sí mismo como San Max habla a este Szeliga: "¡Mira al mundo en torno de Ti y di por Ti mismo si no Te contempla en todo un espíritu!" Una vez que se consigue imaginarse esto, los espí-

* Como quien sabe perfectamente lo que dice *(N. de la ed.)*.

ritus se presentan "fácilmente" por sí mismos, en la "flor" se ve solamente al "Creador", en las montañas "al espíritu de lo sublime", en el agua "el espíritu del anhelo" o el anhelo del espíritu y se oye cómo "en los hombres hablan millones de espíritus". Y cuando se llega hasta este punto, se puede ya exclamar con Stirner: "*Sí,* andan duendes por el mundo entero", desde donde "no es difícil avanzar" (pág. 93), dando un paso más, hasta esta otra exclamación: "¿Solamente *en* el mundo? *No,* es el mundo mismo el que se nos aparece como un fantasma". (En vuestro discurso, sí debe ser sí, y no, no; lo que vaya más allá de eso será malo, será un salto lógico). El mundo "es el cuerpo aparente de un espíritu que se mueve, es un fantasma". Después de esto, "mira" tranquilamente "cerca o lejos, y verás que Te rodea un mundo fantasmal... verás espíritus". Y con esto podrás darte por satisfecho, si eres hombre vulgar y corriente; pero si crees poder compararte con Szeliga, podrás mirar también dentro de ti mismo y no deberás "asombrarte" si, con este motivo y al llegar a esta altura, descubres la szeliguidad de que también "Tu espíritu es un fantasma que anda en Tu cuerpo", de que tú mismo eres un fantasma que "espera su redención, es decir, un espíritu". Con lo que habrás llegado hasta el punto de poder ver en "todos" los hombres "espíritus" y "fantasmas", y así, la visión de los espíritus habrá alcanzado "su propósito final", págs. 46, 47.

El fundamento de esta introducción aparece, sólo que expresado mucho más certeramente, en Hegel, en la *Historia de la filosofía,* III, págs. 124, 125. Pero San Max siente tanta fe en su propia iniciación, que se presenta él mismo ante Szeliga y le dice: "Desde que la palabra se ha hecho carne, el mundo *se ha* espiritualizado, se ha encantado, es un fantasma", pág. 47. "Stirner" "ve espíritus".

San Max se propone ofrecernos una fenomenología del espíritu cristiano y, siguiendo su costumbre, sólo destaca uno de los lados. Ante los cristianos, el mundo no sólo se había espiritualizado, sino también, y en la misma medida, *des*espiritualizado, como Hegel, por ejemplo, lo había reconocido en el pasaje citado más arriba, poniendo en relación los dos lados del problema, como habría debido hacer también San

Max, si hubiera querido proceder históricamente. Frente a la desespiritualización del mundo en la conciencia cristiana, con la misma razón podría considerarse a los antiguos, "que veían dioses por doquier", como espiritualizadores del mundo, concepción que nuestro santo dialéctico rechaza, sin embargo, con esta bien intencionada repulsa: "Los dioses, mi querido moderno, no son espíritus", pág. 47. Y es que el devoto Max no reconoce más espíritu que el Espíritu *Santo*.

Pero, aunque nos hubiese ofrecido esta fenomenología (cosa, por lo demás, que después de Hegel resulta superflua), no nos habría ofrecido, con ello, nada. El punto de vista que se adopta como satisfactorio, con estas historias de espíritus, es de por sí un punto de vista religioso, ya que en él se tranquiliza el hombre con la religión, se concibe la religión como *causa sui* * (pues también "la autoconciencia" y "el hombre" siguen siendo religiosos), en vez de explicarla partiendo de las condiciones empíricas y de demostrar cómo determinadas condiciones industriales y de intercambio llevan necesariamente aparejada una determinada forma de sociedad y, por tanto, una determinada forma de Estado, y con ello, a la par, una determinada forma de la conciencia religiosa. Si Stirner se hubiese fijado en la historia real de la Edad Media, habría podido descubrir por qué la representación que los cristianos se formaban del mundo en la Edad Media adoptó precisamente esta forma y cómo sucedió que más tarde pasó a ser otra; habría podido descubrir que "el *cristianismo*" *no tiene absolutamente historia* y que las diferentes formas en que fue concebido en diferentes épocas no eran "autodeterminaciones" ni "desarrollos" "*del* espíritu religioso", sino que obedecían a causas totalmente empíricas, sustraídas a toda influencia del espíritu religioso.

En vista de que Stirner "no se ajusta a la pauta" (pág. 45), podemos decir ya aquí, antes de entrar más a fondo en la visión de los espíritus, que las diversas "mutaciones" de los hombres de Stirner y de su mundo sólo consisten en la transformación de toda la historia universal en el cuerpo de la filosofía hegeliana; en espectros que sólo en apariencia son

* Causa de sí misma *(N. de la ed.)*.

un "ser otro" de los pensamientos del profesor berlinés. En la *Fenomenología*, la Biblia hegeliana, "el Libro", se empieza convirtiendo a los individuos en "la conciencia" [y al] mundo en "el objeto", con lo que la multiplicidad de la vida y de la historia se reduce a un distinto comportamiento "de la conciencia" hacia "el objeto". Y este distinto comportamiento se reduce, a su vez, a tres actitudes cardinales: 1.º actitud de la conciencia hacia el objeto como de la verdad o hacia la verdad en cuanto mero objeto (por ejemplo, conciencia sensible, religión natural, filosofía jónica, catolicismo, Estado de autoridad, etc.). 2.º Actitud de la conciencia como *de lo verdadero* hacia el objeto (entendimiento, religión espiritual, Sócrates, protestantismo, Revolución Francesa). 3º Actitud verdadera de la conciencia hacia la verdad en cuanto objeto o hacia el objeto en cuanto verdad (pensamiento lógico, filosofía especulativa, el espíritu como para el espíritu). Hegel concibe también lo primero como el Dios Padre, lo segundo como Cristo, lo tercero como el Espíritu Santo, etc. Stirner ha expuesto ya estas mutaciones como el niño y el joven, los antiguos y los modernos, y las repite más tarde como el catolicismo y el protestantismo, el negro y el mongol, etc., y ahora acepta en base a la buena fe esta serie de disfraces de un pensamiento como el mundo contra el que él tiene que hacerse valer, que afirmarse, en cuanto "individuo corpóreo".

Segunda introducción en la visión de los espíritus. — Cómo se convierte el mundo de la verdad y uno mismo en un santificado o en un espectro. Diálogo entre San Max y Szeliga, su siervo (págs. 47, 48).

San Max. — "Tienes espíritu, puesto que tienes pensamientos. ¿Qué son Tus pensamientos?"

Szeliga. — "Entes espirituales".

San Max. — "¿No son, pues, cosas?".

Szeliga. — "No, sino el espíritu de las cosas, lo fundamental de las cosas todas, su entraña más profunda, su... idea".

San Max. — "Lo que piensas, ¿no es, por consiguiente, simplemente Tu pensamiento?"

Szeliga. — "Por el contrario, es lo más real, lo que en rigor hay de verdadero en el mundo: es la verdad misma;

cuando pienso de un modo verdadero, pienso *la* verdad. Cierto que puedo equivocarme acerca de la verdad y *desconocerla;* pero cuando *conozco* de un modo verdadero, el objeto de mi conocimiento es la verdad".

San Max. — "Entonces, ¿de lo que tratas por siempre es de conocer la verdad?".

Szeliga. — "La verdad es, para mí, sagrada. Yo no puedo descartar *la verdad;* creo en la verdad, por eso indago en ella; nada hay más alto que la verdad, que es *eterna.* Sagrada, eterna es la verdad, es lo sagrado, lo eterno".

San Max (enojado). — "Pues bien, Tú, en quien quieres que more esa santidad, ¡sé también santificado!"

Por tanto, cuando Szeliga conoce verdaderamente un objeto, el objeto deja de ser tal objeto y se convierte en "la verdad". Primera fabricación de espectros en gran escala. No se trata ya de conocer los objetos, sino de conocer la verdad; primero, Szeliga conoce verdaderamente objetos, luego fija esto como verdad del conocimiento y, por último, lo convierte en conocimiento de la verdad. Y, una vez que Szeliga ha dejado que el tonante santo le imponga la verdad como espectro, su severo señor le asalta con el problema de conciencia de si está "por siempre" grávido del anhelo de verdad, a lo que el desconcertado Szeliga prorrumpe antes de tiempo con la respuesta de que la verdad es, para él, sagrada. Pero, en seguida se da cuenta de su desliz y trata de corregirlo, convirtiendo, avergonzado, los objetos en verdades, ya no en la verdad, y abstrayendo como la verdad de estas verdades "*la* verdad", que ya no puede descartar, una vez que la ha *diferenciado* de las verdades descartables. Y, con ello, la verdad es "*eterna*". Pero, no contento con atribuirle predicados como los de "sagrada y eterna", la convierte en *lo* sagrado y en *lo* eterno como sujeto. Ahora, San Max puede explicarle, naturalmente, que, al hacer que "more en él" lo santo, él mismo queda "santificado" y que "no debe asombrarse" si, a partir de ahora, ya no encuentra en él "más que un fantasma". Tras de lo cual el santo comienza un sermón: "Tampoco lo sagrado es para Tus sentidos", y termina muy consecuentemente con un "*y*": "jamás descubrirás como hombre sensible su huella"; una vez, por supuesto, que los objetos sensibles "han llegado a ser

todos" y ha aparecido en su lugar "la verdad", "la sagrada verdad", "lo sagrado". "Sin que sea" —¡de suyo se comprende!— "para Tu fe o, más concretamente todavía para Tu espíritu" (para tu falta de espíritu), "puesto que es de suyo *un* algo espiritual" *(per appositionem**), "*un* espíritu" (también *per appos.)*, "es *espíritu para el espíritu*". Tal es el arte de convertir el mundo profano, los "objetos", por medio de una serie aritmética de *aposiciones*, en "espíritu para el espíritu". Por ahora, no podemos hacer otra cosa que admirar este método dialéctico de las aposiciones; más tarde, tendremos ocasión de entrar a fondo en él y exponerlo en toda su clasicidad. El método de la aposición puede también invertirse — por ejemplo, aquí donde, después de haber creado ya "lo sagrado", no recibe nuevas aposiciones, sino que se convierte en la aposición de una determinación nueva: es la conjunción de la progresión con la ecuación. Así, "el pensamiento restante" de cualquier proceso dialéctico se convierte "en otro" al que "Yo debo servir más que a Mí mismo" (*per appos.*), "que debe ser más importante para Mí que todo" (*per app.*), "en una palabra, algo *en que tendría que buscar Mi propia salvación*" (y, finalmente, *per appos.*, el retorno a la primera serie), "...un algo «sagrado»" (pág. 48). Estamos ante dos progresiones equiparadas entre sí y que, de este modo, pueden dar ocasión a una gran variedad de ecuaciones. De esto hablaremos más tarde. Mediante este método, tenemos también que "lo sagrado", que hasta ahora sólo conocíamos como una determinación puramente teórica para actitudes puramente teóricas, adquiere un nuevo sentido práctico, como "algo en que tendría que buscar Mi propia salvación", lo que permite convertir a lo sagrado en la antítesis del egoísta. Por lo demás, apenas hace falta decir que todo este diálogo, con el sermón que viene después, no es sino una repetición más de la historia del joven, con la que nos hemos encontrado ya por tres o cuatro veces. Una vez aquí, habiendo llegado ya al "egoísta", cortamos el "hilillo" de Stirner, de una parte porque tenemos que exponer su construcción en toda su pureza, libre de todos los *intermezzos* intercalados y, de otra parte,

* Por aposición *(N. de la ed.)*.

porque estos *intermezzi* (Sancho, por analogía "*del* lazaroni", Wig. pág. 159 —debería decir *lazzarone*—, diría: *intermezzi's*) se presentarán ya de suyo en otros pasajes del libro, donde Stirner, muy lejos de "replegarse en sí mismo", según él supone, por el contrario, se vuelca constantemente, una vez y otra, hacia afuera. Nos limitaremos a señalar que la pregunta formulada en la pág. 45: *¿qué es esto distinto del Yo que es el espíritu?*, aparece contestada ahora diciendo que es lo sagrado, es decir, lo ajeno al Yo, y que todo lo ajeno al Yo —por virtud de algunos aposiciones tácitas, aposiciones "en sí"— se concibe según esto, sin más, como espíritu. El espíritu, lo sagrado, lo ajeno, son representaciones idénticas, a las que se declara la guerra, como ya había sucedido casi literalmente muy al principio, con motivo del joven y del hombre. Estamos, pues, exactamente donde estábamos en la página 20; no hemos avanzado un solo paso.

a) *Las apariciones.* — San Max toma ahora en serio los "espíritus", que "son los hijos del espíritu" (pág. 39), con la fantasmagoría de todos (pág. 47). Por lo menos, así se lo imagina. Pero, en realidad, lo que hace es simplemente atribuir otro nombre a su anterior concepción de la historia, según la cual los hombres eran de antemano los representantes de conceptos generales. Estos conceptos generales se presentan aquí, primeramente, en estado de negrura, como espíritus objetivos, como objetos que se enfrentan a los hombres, y recogen, al llegar a esta fase, el nombre de espectros o de... *apariciones.* El espectro principal es, naturalmente, "el hombre" mismo, ya que los hombres, según lo que queda expuesto, sólo existen como representantes de algo general, de la esencia, el concepto, lo sagrado, lo ajeno, el espíritu, lo que significa que son los unos con respecto a los otros como fantasmas, como algo espectral, y puesto que, ya según la *Fenomenología* de Hegel, pág. 255 y en otros lugares, el espíritu, cuando cobra "la forma de lo objetivo" para el hombre, es otro hombre. (Véase más abajo, acerca de "*el* hombre").

Vemos, pues, aquí el cielo abierto y a los diferentes fantasmas ir desfilando por turno ante nosotros. Sólo que *Jacques le bonhomme* se olvida de que ya ha hecho que desfilen por delante de nosotros, como fantasmas gigantescos, la Antigüe-

dad y la Época Moderna, en comparación con las cuales las inocentes ocurrencias acerca de Dios, etc., son verdaderas bagatelas.

Fantasma núm. 1: *la Esencia suprema,* Dios (pág. 53). Como era de esperar por lo dicho anteriormente, este *Jacques le bonhomme,* cuya fe mueve todas las montañas de la historia universal, cree que "los hombres se han planteado por miles de años la *misión*" de "torturarse con la cruel imposibilidad, con el infinito trabajo de las Danaides" de "demostrar la existencia de Dios". Acerca de esta increíble creencia, no hace falta perder más palabras.

Fantasma núm. 2: *la esencia.* Lo que nuestro buen hombre dice acerca de la esencia, si descontamos lo que copia de Hegel, se limita a "pomposas palabras y míseros pensamientos" (pág. 53). "La trayectoria de la" esencia "a" la esencia universal "no es difícil", y esta esencia universal es, naturalmente, el

fantasma núm. 3, *la vanidad* del mundo. Acerca de esto no hay nada que decir, como no sea que, partiendo de aquí, se llega "fácilmente" al

fantasma núm. 4, *las esencias buenas y las malas.* Acerca de esto sí habría algo que decir, pero no se dice nada, y se pasa inmediatamente al siguiente, el

fantasma núm. 5, *la esencia y su reino.* El que tengamos aquí ante nosotros la esencia por segunda vez no puede, en modo alguno, extrañarnos, tratándose de un escritor tan honrado como el nuestro, que conoce muy bien su "desmaño" (Wigand, pág. 166), razón por la cual dice todas las cosas varias veces, para que no se las comprenda mal. La esencia se determina primeramente como la titular de un "reino", y en seguida se nos dice de ella que es "la esencia" (pág. 54) la que se convierte volando en el

fantasma núm. 6, "*las esencias*". En conocerlas y reconocerlas, a ellas, y exclusivamente a ellas, en eso consiste la religión. "Su reino" (el de las esencias) "es... un reino de las esencias" (pág. 54). Y, de pronto, irrumpe aquí el

fantasma núm. 7, *el Hombre-Dios*, Cristo, sin motivo alguno visible. Lo que Stirner sabe decirnos acerca de él es que tenía existencia "*corpórea*". Si San Max no cree en Cristo, cree por lo menos en su "cuerpo real". Según Stirner, Cristo trajo a la historia muchos sufrimientos, y nuestro santo sentimental cuenta con lágrimas en los ojos "cómo los más vigorosos cristianos se martirizaron para comprenderle"; sí, "el martirio de las almas aún no ha sido nunca un espectro, y ningún chamán, atormentado por sus ataques coléricos de furia y por las convulsiones desgarradoras de sus nervios, podría llegar a soportar los tormentos que los cristianos hubieron de padecer, impuestos por aquel fantasma, el más inconcebible de todos". San Max derrama una sensible lágrima sobre la tumba de las víctimas de Cristo, y pasa en seguida a "la pavorosa esencia",

al fantasma núm. 8, *al hombre*. Al llegar aquí, nuestro avisado escritor "se aterra" sin cesar: "se aterra de sí mismo", ve en todo hombre un "pavoroso fantasma", una "inquietante aparición", en la que todo "da vueltas" (págs. 55, 56). Se siente extraordinariamente desazonado. El divorcio entre la manifestación y la esencia no le deja en paz. Es como Nabal, el esposo de Abigaíl, de quien está escrito que también su esencia se divorció de su manifestación: era un hombre para Maón y *su esencia para el Carmelo* (1.º de Samuel, 25, 2). A su debido tiempo y antes de que San Max, con su "alma martirizada", se pegue un tiro en su desesperación, se le vienen a las mientes de pronto los antiguos, que "no apreciaban algo como esto en sus esclavos". Y esto le lleva al

fantasma núm. 9, *el espíritu del pueblo* (pág. 56), acerca del cual San Max, a quien ya nada puede contener, se forma también "pavorosas" imaginaciones, para luego convertir el

fantasma núm. 10, "*Todo*", en una aparición y, por último, terminada ya la enumeración, incluir en montón en la clase de los fantasmas el "Espíritu Santo", la verdad, el derecho, la ley, la buena causa (de la que todavía, a pesar de todo,

no se ha olvidado) y media docena de cosas más, confundidas y revueltas.

Por lo demás, en todo este capítulo no hay nada de notable más que el desplazamiento de una montaña histórica por obra de la fe de San Max. Dice, en efecto, en la pág. 56, que "en todos los tiempos vemos que sólo en gracia a una esencia superior se es honrado, considerado como un espectro que representa a una persona santificada, es decir" *(¡es decir!)* "a una persona protegida y reconocida". Si colocamos en su verdadero lugar esta montaña removida de su sitio simplemente por la fe, deberá decir: solamente en gracia a las personas protegidas, es decir, que se protegen a sí mismas, y privilegiadas, es decir, que se rodean de privilegios ellas mismas, se adoraba a los seres superiores y se santificaba a los espectros. San Max se imagina, por ejemplo, que en la Antigüedad, en que cada pueblo era mantenido en cohesión por condiciones e intereses materiales, v. gr. por la hostilidad entre las diferentes tribus, etc., en que, por la escasez de las fuerzas productivas, cada cual tenía que ser esclavo o sostener esclavos, etc., etc., en que, por tanto, había un "interés natural" (Wigand, pág. [162]) en pertenecer a un pueblo; que, en aquellos tiempos, el concepto de pueblo o "la esencia pueblo" era lo que creaba por su propia virtud estos intereses; y que en los tiempos modernos, en que la libre competencia y el mercado mundial crean el hipócrita cosmopolitismo burgués y el concepto del hombre, es, a la inversa, la construcción filosófica a posteriori del hombre la que engendra aquellas condiciones como "revelaciones" suyas (pág. 51). Y lo mismo en cuanto a la religión, el reino de las esencias, que considera como el único reino, pero acerca de cuyas esencias no sabe nada, pues si supiese algo sabría que ella, *en cuanto* tal religión, carece tanto de esencia como de reino. En la religión, los hombres convierten su mundo empírico en una esencia puramente concebida, imaginaria, que se enfrenta a ellos como algo extraño. Y esto no puede explicarse, en modo alguno, partiendo de otros conceptos, partiendo de "*la* autoconciencia" y demás zarandajas, sino de todo el modo anterior de producción y de intercam-

bio, que es algo tan independiente del concepto puro como el invento de la *self-acting mule* * y el tendido de ferrocarriles lo fueron de la filosofía hegeliana. Y si se empeña en hablar de una "esencia" de la religión, es decir, de un fundamento material de esta no-esencia, no debe buscarla ni en la "esencia del hombre" ni en los predicados de Dios, sino en el mundo material, anterior a todas y cada una de las fases del desarrollo religioso. *(Cfr. supra* Feuerbach).

Todos los "fantasmas" a que hemos pasado revista eran representaciones. Estas representaciones, prescindiendo de su fundamento real (del que prescinde también, por lo demás, Stirner), concebidas como representaciones dentro de la conciencia, como pensamientos en la cabeza del hombre, arrancadas de su objetividad para retrotraerlas al sujeto, elevadas de la sustancia a la autoconciencia, no son otra cosa que *manías* o *ideas fijas.*

Acerca del origen de la historia de los espectros de San Max, véase Feuerbach, en las *Anekdotis,* II, pág. 66, donde se dice: "La teología es la *creencia en los fantasmas.* Pero, mientras que la teología usual tiene sus espectros en la imaginación sensorial, la teología especulativa los tiene en la abstracción ajena a los sentidos". Ahora bien, como San Max comparte con todos los especuladores críticos de los tiempos modernos la creencia de que los pensamientos objetivados, corporeizados —los fantasmas— han dominado y dominan el mundo, de que toda la historia, hasta ahora, ha sido la historia de la teología, nada más fácil que convertir esta historia en una historia de fantasmas. La historia de los fantasmas de Sancho descansa, por tanto, sobre la creencia tradicional de los especuladores en los fantasmas.

b) *Las manías.* — "¡Hombre, Tu cabeza ve visiones! — ¡Tienes una idea fija!", le grita San Max, con voz tonante, a su esclavo Szeliga. "Y no creas que bromeo", le amenaza. No te atrevas a creer que el solemne "Max Stirner" es capaz de hablar en broma.

El hombre de Dios necesita una vez más a su leal Szeliga, para pasar del objeto al sujeto, de la manía al fantasma.

* Máquina automática de hilar *(N. de la ed.).*

La manía es la jerarquía en el individuo concreto, la dominación del pensamiento "en él y sobre él". Una vez que el mundo se enfrenta al joven fantaseador de la página 20, como el mundo de sus "delirios febriles", como un mundo fantasmal, los "propios frutos de su cabeza" brotan de su cabeza y mandan sobre ella. El mundo de sus fantasías —ésa es su ventaja— existe ahora como el mundo de su desternillada cabeza. San Max, el hombre, al que se enfrenta el "mundo de los modernos" como fantaseador joven, tiene necesariamente que declarar que "casi todo el mundo de los hombres está formado por verdaderos locos, por locos recluidos en el manicomio" (pág. 57).

Las manías que San Max descubre en las cabezas de los hombres no son más que las propias manías, las manías "del santo" que contempla el mundo *sub specie æterni* * y que confunde tanto las frases hipócritas como las ilusiones de la gente con los verdaderos móviles de sus actos; ésta es la razón de que el inocente y el creyente pronuncien, tranquilamente, la gran frase: "Casi todo el mundo de los hombres busca lo más alto" (pág. 57).

La "manía" es "una idea fija", es decir, "una idea que se ha apoderado de los hombres", o, como dice más tarde, en términos más vulgares, toda suerte de absurdos que "*a la gente se le meten en la cabeza*". Con una gran facilidad, como jugando, San Max llega a la conclusión de que todo aquello que se apodera de los hombres, por ejemplo la necesidad de producir para vivir y las relaciones que ello lleva aparejadas, constituye uno de esos "absurdos" o "*ideas fijas*". Y como el mundo infantil es el único "mundo de las cosas", según hemos podido verlo en el mito de la "vida del hombre", resulta que todo aquello que no existe "para el niño" (y, de vez en cuando, tampoco para los animales) es, en todo caso, "una idea" y "también, fácilmente", una "idea fija". Como se ve, todavía no nos hemos librado, ni mucho menos, del joven y del niño.

El capítulo sobre la manía no tiene otra finalidad que la de comprobar la categoría de lo maniático en la historia

* Desde el punto de vista de lo eterno *(N. de la ed.)*.

"*del* hombre". La verdadera lucha contra la manía se extiende a lo largo de todo el "Libro" y se ventila, sobre todo, en su segunda parte. Nos limitaremos, pues, a recoger aquí dos o tres ejemplos.

En la pág. 59, cree *Jacques le bonhomme* que "nuestros periódicos rebosan política porque han dado en la manía de pensar que el hombre ha sido creado para llegar a ser un *zóon politikón*".* Así, pues, según *Jacques le bonhomme* si se hace política es porque nuestros periódicos vienen rebosantes de ella. Si un Padre de la Iglesia leyese las noticias de la bolsa en nuestros periódicos, se formaría el mismo juicio que San Max y diría: estos periódicos rebosan de noticias bursátiles porque han dado en la manía de pensar que el hombre ha sido creado para especular en títulos y valores. No son, pues, los periódicos los que tienen la manía, sino que es la manía la que tiene a "Stirner".

La condenación del incesto y la institución de la monogamia se declaran "sagradas", son "lo sagrado". Y como entre los persas no se condena el incesto y entre los turcos rige la institución de la poligamia, "lo sagrado", en estos pueblos, son la poligamia y el incesto. Y la única diferencia que podría registrarse entre "lo sagrado" en uno y otro caso sería la de que a los persas y a los turcos "se les ha metido en la cabeza" otra necesidad que a los pueblos cristiano-germánicos. Es una manera de "desembarazarse" "a tiempo" de la historia, al modo de los Padres de la Iglesia. *Jacques le bonhomme* se halla tan lejos de sospechar siquiera cuáles son las causas reales, materialistas, de la condenación de la poligamia y del incesto, en ciertas condiciones sociales, que ve en ello simplemente un artículo de fe y se imagina, coincidiendo con cualquier filisteo, que, cuando se encarcela a alguien por cometer uno de estos delitos, es "la pureza de las costumbres" la que lo recluye en una "correccional" (pág. 60), y las cárceles en general —en lo que se halla por debajo del burgués culto, mejor enterado que él de estas cuestiones, como puede comprobar cualquiera que lea la literatura sobre las cárceles— son, para él, instituciones encaminadas a

* En griego, animal (o ser) político *(N. de la ed.)*.

corregir las costumbres. Las "cárceles" "stirnerianas" constituyen las más triviales ilusiones del burgués berlinés, aunque en lo tocante a él difícilmente se las podría considerar como "correccionales".

Después de haber descubierto Stirner mediante una "reflexión histórica" "episódicamente intercalada", que "necesariamente tenían que ocurrir las cosas de tal modo que el hombre en su integridad se demostrara como un ser religioso con todas sus capacidades" (pág. 64), "no tiene, en realidad", "nada de extraño", "ya que ahora somos totalmente religiosos", "que" el *juramento* "de los *jurados* nos condene a muerte y que el alguacil, como un buen cristiano, nos recluya detrás de las rejas, «*juramentado*» por los deberes de su cargo". Si le detiene un gendarme por fumar en el parque zoológico, no es el gendarme de S.M. el rey de Prusia, funcionario pagado e interesado en las multas, el que le quita el cigarro de la boca, sino "el juramento de su cargo". Del mismo modo, el poder del burgués en el tribunal de jurados se convierte para él, por el aparente y santificado prestigio de que aquí se rodean los *amis du commerce*, en la fuerza del juramento, en "*lo sagrado*". En verdad, en verdad os digo, en ninguno de Israel he hallado tanta fe. (*Mat.* 8, 10).

"En muchos, un pensamiento se convierte en máxima, de tal modo que no tiene él a la máxima, sino que es ésta, por el contrario, la que lo tiene a él, y en la máxima encuentra un firme punto de apoyo". "Así que no es obra del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia" (*Rom.* 9, 16). He aquí por qué San Max, en la misma página, siente que se le clavan algunas espinas en la carne, y él mismo nos da algunas máximas. La primera de todas es *la* máxima de no tener ninguna clase de máximas, la segunda máxima la de no adoptar ningún punto de vista fijo, la tercera la máxima de que "si *debemos*, ciertamente, tener espíritu, en cambio, el espíritu no *debe* tenernos a Nosotros"; y la cuarta, la máxima de que debe uno escuchar también a su carne, "pues sólo cuando el hombre escucha a su carne se escucha íntegramente a sí mismo, y sólo quien *se* escucha íntegramente es razonable o racional".

C. — *HISTORIA IMPURA NO PURA DE ESPÍRITUS*

a) NEGROS Y MONGOLES

Volvemos ahora al comienzo de la "única" construcción histórica y asignación de nombres. El niño se convierte en negro, el joven en mongol. Véase la economía del Antiguo Testamento.

"La reflexión histórica sobre Nuestro mongolismo, que *quiero intercalar episódicamente* aquí, *no* la abordo *con pretensiones* de fundamentación *ni tampoco* de comprobación, sino *solamente porque Me parece que puede contribuir a* aclarar lo demás", pág. 87.

San Max trata de "aclarar" sus frases acerca del niño y del joven dándoles nombres de ámbito universal y deslizando de contrabando por debajo de ellos sus frases sobre el niño y el joven. "La *Negricidad* representa la *Antigüedad,* la supeditación a las *cosas*" (*niño*); "la *mongolicidad* el período de la supeditación a los *pensamientos,* el período *cristiano*" (*joven*). (*Cfr.* "Economía del Antiguo Testamento"). "Al futuro están reservadas las palabras: soy dueño del *mundo de las cosas* y dueño del *mundo de los pensamientos*" (págs. 87, 88). Este "futuro" se ha realizado ya ocasionalmente una vez, en la pág. 20, a propósito del *hombre,* y volverá a ocurrir más tarde, a partir de la pág. 226.

Primera "reflexión histórica sin pretensiones de fundamentación ni tampoco de comprobación": como Egipto forma parte de África, donde moraron los negros, tenemos que, en la pág. 88, las "campañas de Sesostris", nunca registradas, y la "importancia de Egipto" (y también entre los Tolomeos, la expedición de Napoleón a Egipto, Mohamed Alí, el problema oriental, los folletos de Duvergier de Hauranne, etc.) "y del Norte de África en general" (incluyendo, por tanto, Cartago, la campaña de Aníbal en Italia y "también, fácilmente", de Siracusa y España, los vándalos, Tertuliano, los moros, al-Husain Abu Ali bn Abd Alah Ibn Sina, los estados berberiscos, los franceses en Argel, Abd el Kader, Père Enfantin y los cuatro nuevos sapos del "Charivari") "pertenecen" "a la época negra", pág. 88. Por tanto, Stirner aclara

aquí las campañas de Sesostris, etc., situándolas dentro de la época negra, "intercalándolas episódicamente" como ilustración histórica de su único pensamiento "sobre nuestros años de infancia".

Segunda "reflexión histórica": "De la época mongólica forman parte los rasgos de los hunos y los mongoles, hasta remontarse a los rusos" (y los polacos de la Alta Silesia), volviendo a encontrarnos con que los rasgos de los hunos y de los mongoles, unidos a los de los rusos, se "aclaran" diciéndonos que pertenecen a la "época mongólica", y la "época mongólica" haciéndonos ver que se trata del período de la frase de la "supeditación a los pensamientos", con que nos hemos encontrado ya como el *joven.*

Tercera "reflexión histórica": En la época mongólica "es imposible que adquiera una alta estimación el valor de lo Mío, porque el duro diamante del *no-Yo* se cotiza entonces muy alto, porque es todavía demasiado medular e indomeñable para poder ser absorbido y devorado por Mí. Lejos de ello, los hombres se afanan en dar vueltas en torno a este algo inmóvil, a esta substancia, como los bichos parásitos sobre el cuerpo de cuyos jugos se nutren, pero sin que por ello puedan devorarlo. Es el tráfago de las sabandijas, la afanosidad de los mongoles. Entre los chinos, todo sigue como antes, etc... *Por eso*" (es decir, porque entre los chinos todo sigue como antes) "en nuestra época mongólica, todos los cambios fueron simplemente reformadores y correctivos, ninguno destructivo o devorador o aniquilador. La substancia, el objeto, permanece. Todo nuestro ajetreo es simplemente el ajetreo de las hormigas y el salto de las pulgas... artes de malabarista sobre la cuerda de lo objetivo", etc. (pág. 88. Cfr. Hegel, *Fil. de la hist.*, págs. 113, 118, 119 —la substancia no reblandecida—, 140, etc., donde se considera a China como la "substancialidad").

Aquí nos enteramos, pues, de que en la *verdadera* época caucásica los hombres profesarán la máxima de tragarse, "devorar", "destruir", "absorber", "aniquilar", la "substancia", "el objeto", lo "inmóvil", y a la par con la Tierra el sistema solar, que no puede separarse de ella. El "Stirner" devorador del

universo nos ha presentado ya la "actividad reformatoria o correctiva" del mongol como "los planes de redención y *corrección* del universo" del joven y el cristiano, en la pág. 36. No hemos avanzado, pues, ni un solo paso. Característico de toda esta "única" concepción de la historia es el que la fase suprema de esta actividad mongólica sea la única que merece el nombre de "*científica*", de donde se deduce ya lo que más adelante nos dice San Max de que la consumación del cielo mongólico es el reino hegeliano de los espíritus.

Cuarta "reflexión histórica". El mundo sobre el que se arrastraron dando vuelta los mongoles se convierte ahora, por medio de un salto de pulga, en "lo positivo", esto en "lo estatuido" y lo estatuido, por medio de un párrafo de la pág. 89, en la "moral". "Ésta se presenta, bajo su primera forma, como costumbre"; comparece, pues, como una *persona;* pero al vuelo se convierte en un *espacio:* "Obrar con arreglo a los usos y costumbres de su país se llama *allí*" (es decir, en la moral) "ser moral". "De donde" (porque esto acaece en la moral como costumbre) ¡"es en *China*... donde *más fácil resulta un proceder puro, moral*"!

San Max no es muy feliz en sus ejemplos. En la pág. 116 atribuye también a los norteamericanos la "religión de la honestidad". Califica a los dos pueblos más bribones de la tierra, a los estafadores patriarcales, los chinos, y a los estafadores civilizados, los yanquis, como "austeros", "morales" y "honestos". Si se hubiera ocupado de fijarse con mayor atención en su puente de los asnos, habría podido ver que los norteamericanos aparecen en la pág. 81 de la *Filosofía de la Historia,* y los chinos en la pág. 130, clasificados como estafadores.

Pero el amigo "*se*" ayuda nuevamente a nuestro buen hombre santo a introducir la *innovación;* desde ésta se encarga una partícula "y" de llevarlo de nuevo a la *costumbre,* con lo cual queda preparado el material para pasar a la

Quinta reflexión histórica, mediante un golpe de efecto. "Y tampoco cabe en realidad ninguna duda de que el hombre se asegura por medio de la costumbre contra la oficiosi-

dad de las cosas[,] del mundo", por ejemplo, contra hambre,

"y", como de aquí se deduce del modo más natural,

"*funda un mundo propio*", mundo que ahora necesita Stirner,

"*en el que él mora solo y se halla como en su casa*", "solo", después de instalar su "morada" por medio de la costumbre en el mundo "existente",

"*es decir, se crea un cielo*", ya que China se llama el Celeste Imperio.

"*Y puesto que el cielo no tiene otro sentido que el ser la verdadera morada del hombre*", en lo que tiene presente, por contraposición, la imaginaria inidoneidad de su verdadera morada,

"*en la que no se mueve ya por nada ajeno*", es decir, en la que lo propio le mueve como lo ajeno, y por ahí adelante, para no seguir con la retahíla. "Más bien", para decirlo con San Bruno, o "tal vez fácilmente", con San Max, este párrafo debiera decir:

Párrafo de Stirner, sin pretensiones de fundamentación ni tampoco de comprobación:	*Párrafo depurado:*
"Y tampoco cabe en realidad ninguna duda de que el hombre se asegura por medio de la costumbre contra la oficiosidad de las cosas, del mundo, y funda un mundo propio en el que él mora solo y se halla como en su casa, es decir, se crea un *cielo*. Y puesto que el «cielo» no tiene otro sentido que el ser la verdadera morada del hombre, en la que no se mueve ya por nada ajeno ni nada ajeno lo limita, ninguna in-	"Y tampoco cabe en realidad ninguna duda de que", por llamarse China el Celeste Imperio y porque "Stirner" habla precisamente de China y está "acostumbrado" a ella "se asegura" por la ignorancia "contra la oficiosidad de las cosas, del mundo, y funda un mundo propio en el que él mora solo y se halla como en su casa", se construye del Celeste Imperio chino "un cielo". "Puesto que" la oficiosidad del mundo, de las

fluencia de lo terrenal lo enajena ya de él mismo; en una palabra, donde han saltado las escorias de lo terrenal y ha terminado ya la lucha contra el mundo, donde ya, por tanto, nada se le niega". Pág. 89.

cosas, "no tiene otro sentido que el ser" "el verdadero" infierno del Único, "en el que" todo lo ajeno "lo mueve" y y lo domina, pero que sabe convertir en un "cielo", "enajenándose" de toda "influencia de lo terrenal", de los hechos y las conexiones de lo histórico, y por tanto no se enajena ya de ellos, "en una palabra, donde han saltado las escorias de lo terrenal", de lo histórico y donde Stirner no "encuentra" ya en el "final" "del mundo" ninguna "lucha", con lo que está ya dicho todo.

Sexta "reflexión histórica". En la pág. 90, Stirner se imagina lo siguiente: "En China *todo se ha previsto;* suceda lo que suceda, el chino *sabe siempre* cómo tiene que comportarse, y no necesita atenerse *a las circunstancias; ningún caso imprevisto* lo arranca del cielo de su serenidad". Ni siquiera un bombardeo inglés, pues sabe "cómo tiene que comportarse", sobre todo frente a los barcos de vapor y a las granadas de *shrapnel,** completamente desconocidas para él. San Max ha abstraído esto de la *Filosofía de la Historia* de Hegel, págs. 118 y 127, añadiendo, naturalmente, algo único de su propia cosecha, para poder llegar a su anterior reflexión.

"Por tanto", prosigue San Max, *"la humanidad* sube en la escala de la cultura, por la costumbre, el primer escalón, *e imaginándose* que, al escalar la cultura, escala al mismo tiempo el cielo, el reino de la cultura o la segunda naturaleza, sube *realmente* el primer escalón... de la escala del

---

* Granada de metralla con espoleta de tiempo (*N. de la ed.*).

cielo", pág. 90. "Por tanto", es decir, porque Hegel hace arrancar de China la historia y porque "el chino no se sale de quicio", por ello convierte "Stirner" la humanidad en una persona que sube "el primer escalón de la escala de la cultura", y lo sube precisamente "por la costumbre", ya que China no tiene, para Stirner, otra significación que la de ser "la costumbre". Ahora, sólo se trata para nuestro fanático contra lo sagrado de convertir la "escala" en la "escala del cielo", puesto que China se llama también el *Celeste* Imperio. "Como la humanidad se imagina" ("de donde sólo" Stirner "sabe todo lo que" se imagina la humanidad, Wigand, pág. 189 —lo que Stirner tenía que demostrar—), primeramente convertir "la cultura" en el "cielo de la cultura", y en segundo lugar en "la cultura celestial" (una supuesta representación de la humanidad que en la pág. 91 aparece como la representación de Stirner, con lo que cobra su certera expresión), "sube *realmente* el primer escalón de la escala del cielo". En vista de que *se imagina* subir el primer escalón de la escala del cielo —en vista de ello— ¡lo sube *realmente!* ¡"*Puesto que*" "el joven" "se imagina" convertirse en espíritu puro, se convierte realmente en eso! Véase el "joven" y el "cristiano" sobre el tránsito del mundo de las cosas al mundo del espíritu, donde se encuentra la fórmula simple para esta escala del cielo de los pensamientos "únicos".

Séptima reflexión histórica, pág. 90. "Si el mongolismo" (esto viene inmediatamente después de la escala del cielo, con la que "Stirner", por medio de la supuesta representación de la humanidad ha comprobado la existencia de un ente espiritual) — "si el mongolismo ha establecido la existencia de entes espirituales" (es más bien "Stirner" quien ha establecido su imaginación acerca de la entidad espiritual de los mongoles), "los caucasianos se han debatido miles de años con estos entes espirituales, para llegar al fundamento de ellos". (Joven que se hace hombre y "penetra en los pensamientos"; cristiano que "pugna todo el tiempo" por "sondear las profundidades de la divinidad"). Porque los chinos han comprobado la existencia de Dios sabe qué entes espirituales ("Stirner" no comprueba, fuera de su es-

cala del cielo, ninguna otra), necesariamente tienen los caucasianos que andarse disputando miles de años con "estos" "entes espirituales" chinos; más aun, Stirner afirma dos líneas más abajo que "han asaltado" realmente "el cielo *mongol,* el Thien", y prosigue: "¿Cuándo destruirán este cielo, cuando llegarán a ser, por fin, *verdaderos caucasianos* y *se encontrarán a sí mismos?*". Tenemos aquí la unidad negativa, que antes se había presentado ya como el hombre, como el "caucasiano real", es decir como el caucasiano no negro, no mongol, como el *caucasiano caucásico,* separado aquí, por tanto, como concepto, como esencia, de los caucasianos reales y que se les contrapone como el "ideal del caucasiano", como la "misión" en la que deberán "encontrarse a sí mismos", como "destino", como "objetivo", como "lo sagrado", "el sagrado" caucasiano, el caucasiano "perfecto", "que es precisamente" "el" caucasiano, que es "*Dios* en el cielo".

"En la industriosa pugna de la raza mongólica *habían* construido los hombres un cielo" —así lo cree en la pág. 91 "Stirner", quien olvida que a los verdaderos mongoles les preocupaban más las ovejas y los corderos que los cielos—, "cuando los de la raza caucásica, mientras... *tienen* que ver con el cielo... *asumieron* la acción asaltadora de cielos". *Habían* asaltado un cielo, cuando... *tienen* que ver cuando *asumieron.* Esta "reflexión histórica" sin pretensiones se expresa en una *consecutio temporum,** que no tiene tampoco la menor "pretensión" de clasicidad "ni tampoco" de corrección gramatical; a la construcción de la historia corresponde la construcción de las oraciones; "a esto se limitan" las "pretensiones" de "Stirner", y "con ello alcanzan su propósito final".

Octava reflexión histórica, que es la reflexión de las reflexiones, el alfa y la omega de toda la historia stirneriana: *Jacques le bonhomme* ve en todo el movimiento de los pueblos hasta ahora, como desde el primer momento le señalamos, solamente una sucesión de cielos (pág. 91), lo que podría también expresarse diciendo que, hasta ahora, las generaciones sucesivas de la raza caucásica, no han hecho otra cosa que

* Correlación de los tiempos verbales *(N. de la ed.).*

disputar en torno al concepto de la moral (pág. 92) y que "a ello se limita su acción" (pág. 91). Si se hubiesen sacado de la cabeza la enojosa moral, este fantasma, habrían llegado a hacer algo; pero así no han logrado hacer nada, lo que se dice nada, y tienen que resignarse a que San Max les ponga un deber como a chicos de la escuela. Y a esta concepción suya de la historia corresponde plenamente el hecho de que, al final (pág. 92), se conjure a la filosofía especulativa, para que "en ella encuentre su acertada ordenación este reino de los cielos, el reino de los espíritus y los espectros" y en un pasaje posterior esté concebido como el mismo "reino acabado de los espíritus".

"Stirner" podía haber visto muy sencillamente resuelto en el propio Hegel el misterio de por qué, cuando se concibe la historia a la manera hegeliana, se acaba llegando necesariamente, como resultado, al mundo de los espíritus que la filosofía especulativa se encarga de perfeccionar y de poner en orden. Para llegar a este resultado, "hay que partir como fundamento del concepto del espíritu y demostrar *luego* que la historia es el proceso mismo del espíritu" (*¡Historia de la filosofía*, III, pág. 91!). Una vez que por debajo de cuerda se desliza en la historia, como fundamento, "el concepto del espíritu", resulta muy fácil, naturalmente, "demostrar", que por doquier nos encontramos con él y hacer luego que aquélla encuentre, como un proceso, "su acertada ordenación".

Ahora puede San Max, después de haber hecho que todo "encuentre su acertada ordenación", exclamar, entusiasmado: "Querer que el espíritu adquiera libertad, es mongolismo", etc. (*Cfr.* pág. 17: "Poner de manifiesto el pensamiento no puro, es afán juvenil", etc.) e incurrir en la hipocresía de decir: "*Salta, por tanto, a la vista* que el mongolismo... representa la falta de sensualidad, lo antinatural", etc., cuando habría debido decir: Salta a la vista que el mongol no es más que el joven disfrazado, el cual, como negación del mundo de las cosas, podría llamarse "antinatural", "falto de sensualidad", etc.

Al llegar a este punto de desarrollo, el "joven" puede ya convertirse en el "hombre": "Pero, ¿quién disolverá el espíritu en su nada? *Aquél*, el que por medio del espíritu, se

representaba la naturaleza como lo nulo, lo finito y lo perecedero" (es decir, que se lo imaginaba tal, que es lo que en la pág. 16 y siguientes hacía el joven, y después el cristiano y más tarde el mongol, y posteriormente el caucasiano mongólico, pero en realidad solamente el idealismo), "solamente aquél puede degradar al espíritu como algo nulo" (y, concretamente, en su imaginación) (¿es decir, el cristiano, etc.? No, exclama "Stirner", recurriendo al mismo escamoteo de las págs. 19-20 con respecto al hombre), "yo puedo hacerlo y puede hacerlo también cualquiera de vosotros que" (en su imaginación) "actúe y cree como un Yo ilimitado"; "puede hacerlo, en otras palabras, el *egoísta*" (pág. 93), es decir, el hombre, el caucasiano caucásico, que será en seguida el cristiano acabado, el verdadero cristiano, el santo, *lo* sagrado.

Pero, antes de pasar a la ulterior imposición de nombres, queremos "intercalar" "en este lugar", asimismo, "una reflexión histórica" acerca del origen de la "reflexión histórica" de Stirner "sobre nuestro mongolismo", pero que se distingue de las stirnerianas por el hecho de que ésta sí tiene "pretensiones de fundamentación y de comprobación". Toda su reflexión histórica, lo mismo que la que se refiere a los "antiguos", está urdida basándose en Hegel.

La negricidad se concibe como "el niño" porque Hegel, en la *Filos. de la hist.*, pág. 89, dice: "África es el *país infantil* de la historia". "Para determinar el espíritu africano" (negro), "tenemos que renunciar totalmente a la *categoría de lo general*", pág. 90; es decir, el niño, o el negro, posee ya, ciertamente, pensamientos, pero no posee aún *el* pensamiento. "En los negros, la conciencia no ha llegado aún a una objetividad plasmada como, por ejemplo, *Dios* o *la ley*, en que el hombre tiene la *intuición de su esencia*"... "en lo que se echa totalmente de menos el conocimiento de una *esencia absoluta*. El negro representa al *hombre natural* totalmente indomeñado" (pág. 90). "Aunque tengan necesariamente que darse cuenta de que dependen de lo natural" (de las cosas, como dice "Stirner"), "esto no conduce a la conciencia de algo superior", pág. 91. Volvemos a encontrarnos aquí con todas las determinaciones stirnerianas del niño y del negro: supeditación a las cosas, independencia de los pensamientos, en es-

pecial "del pensamiento", "de la esencia", "de la esencia absoluta" (sagrada), etc. Los mongoles y especialmente los chinos aparecen ya en Hegel como el comienzo de la historia, y como también para él la historia es una historia de espíritus (aunque no tan infantilmente como para "Stirner"), ello quiere decir que los mongoles han traído el espíritu a la historia y son los primeros representantes de todo lo "sagrado". En la pág. 110, Hegel concibe especialmente "el reino *mongol*" (del Dalai Lama) como el reino "espiritual", como "el reino del poder teocrático", como un "reino espiritual, religioso", frente al reino chino secular. Como es natural, "Stirner" tenía que identificar a China con los mongoles. En la pág. 140, nos encontramos en Hegel incluso con "*el principio mongol*", que "Stirner" convierte luego en el "mongol*ismo*". Por lo demás, cuando luego se empeña en reducir los mongoles a la categoría "el idealismo", habría podido "encontrar plasmadas" en la economía del Dalai Lama y en el budismo muy otras "esencias espirituales" que su endeble "escala del cielo". Pero no tuvo tiempo siquiera para fijarse debidamente en la filosofía hegeliana de la historia. La peculiaridad y la unicidad de la actitud stirneriana ante la historia consiste, sencillamente, en que el egoísta se convierte en un "desmañado" copista de Hegel.

b) CATOLICISMO Y PROTESTANTISMO

(Cfr. la "Economía del Antiguo Testamento")

Lo que aquí llamamos catolicismo lo llama "Stirner" "la Edad Media"; pero, como él confunde la esencia sagrada, religiosa de la Edad Media, la religión de la Edad Media, con la Edad Media real, profana y corpórea (como "en todo"), preferimos dar a la cosa, ya desde el primer momento, su verdadero nombre.

"La Edad Media" fue "una *larga época,* durante la cual la gente se contentaba con la quimera" (no se exigía ni se hacía más que esto) "de poseer la verdad, sin pararse seriamente a pensar si uno tenía que ser por sí mismo verdadero para poseer la verdad". "En la Edad Media se mortificaban" (se mortificaba, por tanto, toda la Edad Media) "para volverse capaces de recibir en sí lo sagrado". Pág. 108.

Hegel, en la *Hist. de la filos.*, III, pág. 148, y en otras partes, define la actitud de la Iglesia Católica ante lo divino diciendo "que se comportaba ante lo absoluto como ante un objeto simplemente exterior" (cristianismo bajo la forma del ser exterior). Es cierto que el individuo debe purificarse para poder llegar a la verdad, pero "también esto se hace de un modo puramente externo, mediante indulgencias, ayunos, mortificaciones, procesiones y peregrinaciones" (pág. 140, *ibíd.*). Este tránsito lo convierte "Stirner" en lo siguiente: "*Claro está*, a la manera como el ojo se esfuerza para ver lo que está lejos, así se mortificaban", etc.

Y, como "Stirner" identifica la Edad Media con el catolicismo, esa época acaba, naturalmente, con *Lutero*, pág. 108. Y éste se ve reducido a la siguiente determinación conceptual, con la que nos encontramos ya en el joven, en la plática con Szeliga y en otros lugares: "Que el hombre, si quería concebir la *verdad, necesitaba ser tan verdadero* como la verdad misma. Sólo quien posea ya la verdad en la *fe* puede llegar a participar de ella".

Hegel dice del luteranismo: "La *verdad* del Evangelio [...] sólo existe en el *comportamiento verdadero* hacia él. El comportamiento esencial del espíritu es para el espíritu solamente. Es, por consiguiente, el *comportamiento* del espíritu hacia este contenido, el que el contenido sea igualmente esencial, el que el espíritu sagrado y santificante se comporte hacia él" (*Hist. de la filos.* III, pág. 234). "Ésta es la fe de Lutero; su *fe*" (es decir, la del hombre) es la que se exige y *la única que verdaderamente puede importar* (*l. c.*, pág. 230). "Lutero... afirma que lo divino sólo es divino en cuanto se goza en esta subjetiva espiritualidad de la *fe*" (*l. c.*, pág. 138). "La doctrina de la Iglesia" (católica) "es la verdad en cuanto *verdad existente*" (*Filos. de la rel.* II, pág. 331)

"Stirner" prosigue: "Según eso, con Lutero alumbra el conocimiento de que la verdad, por ser pensamiento, sólo es para el hombre pensante, lo que significa que el hombre debe sencillamente adoptar otro punto de vista, el de la fe" (*per appos.*), "el de la ciencia o el punto de vista del pensamiento, frente a su objeto, el pensamiento". Pág. 110.

Fuera de la repetición que "Stirner" vuelve a "intercalar"

aquí, sólo hay que destacar el paso de la fe al pensamiento. Hegel opera este paso como sigue: "Este espíritu" (a saber, el espíritu sagrado y santificante) "es también, en segundo lugar, esencialmente, espíritu pensante. El pensamiento en cuanto tal tiene también que desarrollarse necesariamente en *ello*", etc., pág. 234.

"Stirner" prosigue: "Este pensamiento" (el de "que Yo soy *espíritu*, solamente espíritu") "informa hasta hoy toda la historia de la Reforma", pág. 111. Y para "Stirner" no existe, desde el siglo XVI, otra historia que la de la Reforma; y, además, ésta solamente en la concepción que Hegel expone.

San Max vuelve a dar pruebas de su formidable fe. Vuelve a tomar como moneda de buena ley, al pie de la letra, todas las ilusiones de la filosofía especulativa alemana, y hasta las convierte en ilusiones todavía más especulativas, más abstractas. Para él, sólo existe la historia de la religión y la filosofía, y ésta existe solamente a través de Hegel, que con el tiempo ha llegado a convertirse en el puente general de los asnos, en diccionario manual de conversación de todos los nuevos especuladores en principios y fabricantes de sistemas de Alemania.

Catolicismo = comportamiento hacia la verdad como cosa, niño, negro, "antiguo".

Protestantismo = comportamiento ante la verdad en el espíritu, joven, mongol, "moderno".

Toda la construcción salía sobrando, pues todo esto estaba presente ya en el "espíritu".

Como ya se apuntaba en la "Economía del Antiguo Testamento", dentro del protestantismo podemos sacar de nuevo a escena al niño y al joven bajo nuevas "variantes", como en efecto lo hace "Stirner" en la página 112, donde concibe la filosofía empírica inglesa como al niño, en contraste con la filosofía especulativa alemana, que es el joven. En lo que se limita a copiar de nuevo a *Hegel*, que aparece aquí, como en otros muchos lugares "del Libro", frecuentemente bajo la forma del "*Se*". "Se expulsó" –es decir, expulsó Hegel– "a Bacon del reino de la filosofía". "Lo que se llama la filosofía inglesa no parece haber llegado, ciertamente, más allá de los descubrimientos de las llamadas cabezas claras como

Bacon y Hume" (pág. 112), lo que Hegel expresa así: "Bacon es, en realidad, propiamente, el guía y representante de lo que en Inglaterra se llama filosofía, sin que los ingleses hayan pasado para nada, hasta hoy, más allá de esto", *Hist. de la filos.* III, pág. 254. Lo que "Stirner" llama "cabezas claras" es lo que llama Hegel, *l. c.*, pág. 255, "hombres de mundo cultos", lo que San Max, en un sitio, convierte a su modo en "la ingenuidad del espíritu infantil", porque los filósofos ingleses tienen necesariamente que representar al *niño.* Y por la misma razón infantil, no pudo "Bacon preocuparse de los problemas y puntos cardinales de la teología", como lo indican sus obras (principalmente, *De Augmentis Scientiarum,* el *Novum Organum* y los *Essays).* En cambio, "el pensamiento alemán es el primero que ve en el conocimiento mismo la vida" (pág. 112), pues es el joven. *Ecce iterum Crispinus!* *

Cómo Stirner convierte a Descartes en un filósofo alemán puede verlo personalmente quien lo desee en la pág. 112 "del Libro".

D. — *LA JERARQUÍA*

Jacques le bonhomme, en su anterior exposición, sólo concibe la historia como el producto de los pensamientos abstractos —o, mejor dicho, del modo como él se los representa—, como dominada por estas representaciones, que van a parar todas ellas, en última instancia, a "lo sagrado". Y presenta este imperio de lo "sagrado", del pensamiento, de la idea absoluta de Hegel sobre el mundo empírico, como la relación histórica actual, como el imperio *de los* santos, los ideólogos, sobre el mundo profano, como *jerarquía.* En esta jerarquía, nos encontramos con lo que antes se presentaba como un orden de *sucesión* en un plano de *coexistencia,* de tal modo que una de las dos formas de desarrollo coexistentes domina sobre la otra. Así, el joven está por encima del niño, el mongol por encima del negro, el moderno por encima del antiguo, el egoísta capaz de sacrificio (el *citoyen*) por encima

* He aquí de nuevo a Crispín. Primer verso de la sátira IV de Juvenal. *(N. de la ed.).*

del egoísta en el sentido vulgar de la palabra (del *bourgeois)*, etc.; véase la "Economía del Antiguo Testamento". La "destrucción" del "mundo de las cosas" por el "mundo del espíritu" aparece aquí convertida en el "imperio" del "mundo de los pensamientos" sobre el "mundo de las cosas". Y llegará, naturalmente, un día cuando el imperio que el "mundo de los pensamientos" ejerce desde el primer momento en la historia se convierta, al final de ésta, en el imperio real y efectivo de los pensantes —y, como veremos, en última instancia, de los filósofos especulativos— sobre el mundo de las cosas, y entonces San Max sólo tendrá que luchar ya contra los pensamientos y las representaciones de los ideólogos, y vencerlos, para convertirse en "dueño del mundo de las cosas y del mundo de los pensamientos".

"*Jerarquía es imperio del pensamiento,* imperio del espíritu". En una jerarquía vivimos hasta hoy, oprimidos por quienes se apoyan en pensamientos, y los pensamientos son —¿quién no se había dado cuenta de ello, desde hace mucho tiempo?— "*lo sagrado*" (pág. 97). (Stirner se precave de antemano contra el reproche de que en todo su libro se limita a elaborar "pensamientos", es decir, "lo sagrado" por el hecho de que no se encuentra en él, por ninguna parte, un solo pensamiento. Cierto es que se atribuye, en Wigand, "virtuosidad de pensamiento", es decir, según él, en la fabricación de "lo sagrado", y esto sí hay que concedérselo). "Jerarquía es *soberanía del espíritu*", pág. 467. "Aquella jerarquía *medieval* no era más que una jerarquía endeble, puesto que dejaba discurrir junto a ella, sin ponerle coto, toda posible barbarie de lo profano" (pronto veremos "de dónde sabe Stirner todo lo que debía hacer la jerarquía"), "y sólo la Reforma aceró la fuerza de la jerarquía", pág. 110. "Stirner" cree, en efecto, que "nunca el imperio del espíritu fue tan extenso y omnipotente" como a partir de la Reforma; y cree que este imperio del espíritu, "en vez de hacer que el principio religioso se divorciara del arte, el Estado y la ciencia, elevó a éstos totalmente de la realidad al reino del espíritu y los hizo religiosos".

En esta concepción de la historia moderna no hace más que expandirse, una vez más, la vieja ilusión de la filosofía

especulativa acerca del poder del espíritu en la historia. Más aun, las palabras citadas revelan incluso cómo el creyente *Jacques le bonhomme* acepta constantemente la concepción del mundo que toma de Hegel y que se convierte para él en tradicional, a pies juntillas, como el *mundo real,* para ponerse a "maquinar" sobre este terreno. Lo que en las palabras que acabamos de citar podría parecer "peculiar" y "único" es la concepción de este imperio del espíritu como *jerarquía,* y acerca de esto nos permitiremos "intercalar", una vez más, una breve "reflexión histórica" sobre el origen de la "jerarquía" stirneriana.

Hegel se expresa en las siguientes "variantes" acerca de la filosofía de la jerarquía: "En la República de Platón hemos encontrado la idea de que los filósofos deben gobernar; ahora" (en la Edad Media católica), "ha llegado la época en que se proclama que *debe imperar lo espiritual;* pero lo espiritual ha adquirido el sentido de que debe gobernar lo *eclesiástico,* los *eclesiásticos.* Lo espiritual cobra, así, una forma específica, se convierte en el individuo" *(Hist. de la filos.* III, pág. 132). "La realidad, lo terrenal, se ve así *abandonado por Dios* — sólo unos cuantos individuos sueltos son *sagrados,* los demás son *profanos*" *(l. c.,* pág. 136). Y el "abandono de Dios" se precisa todavía más, así: "Todas estas formas" (la familia, el trabajo, la vida del Estado, etc.) "se consideran nulas, *profanas*" *(Filos. de la Rel.* II, pág. 343). "Es una asociación irreconciliada con lo secular, la *tosca secularidad en sí*" (otras veces, Hegel emplea también la palabra barbarie, por ej. en *Hist. de la filos.* III, pág. 136) "y que, por ser tosca en sí, sólo es *dominada*" (*Filos. de la rel.* II, págs. 342, 343). "Esta dominación" (la jerarquía de la Iglesia católica) "es, por tanto, aunque trate de ser la dominación de lo espiritual, un imperio de la pasión" *(Hist. de la filos.* III, pág. 134). "Pero, el *verdadero imperio del espíritu* no debe ser un imperio del espíritu en el sentido de que lo que se halla enfrente deba ser reprobado" *(l. c.,* pág. 131). "El sentido certero es el de que lo *espiritual en cuanto tal*" ("lo sagrado", según "Stirner") "debe ser lo *determinante, lo que ha sucedido hasta llegar a nuestra época*: *así,* vemos en la *Revolución Francesa*" (lo que "Stirner" pasa por alto en Hegel) "que *el pen-*

samiento abstracto debe dominar; él debe dar la pauta para las constituciones de los estados y las leyes, él debe establecer el nexo entre los hombres, y la conciencia de los hombres debe ser la de que *lo que rija entre ellos sean pensamientos abstractos,* la libertad y la igualdad, etc." *(Hist. de la filos.* III, pág. 132). El verdadero imperio del espíritu, por oposición a su forma imperfecta en la jerarquía católica, tal y como lo trajo consigo el protestantismo, se determina con mayor precisión diciendo que "*lo secular es espiritualizado en sí*" *(Hist. de la filos.* III, pág. 185). "Que lo divino se realiza en el campo de la realidad" (termina, por tanto, el católico abandono de la realidad por Dios, *Filos. de la rel.* II, p. 343); que la "contradicción" entre santidad y realidad "se disuelve en la *moral*" *(Filos. de la rel.* II, pág. 343); que "*las instituciones de la moral*" (el matrimonio, la familia, el Estado, el ganarse la vida por sí mismo, etc.) "son *divinas, sagradas*" *(Filos. de la rel.* II, pág. 344). Hegel expresa en dos formas este verdadero imperio del espíritu: "*el Estado, el gobierno, el derecho, la propiedad, el orden civil*" (y, como sabemos por otras obras suyas, también el arte, la ciencia, etc.), "todo esto, es lo *religioso*... proyectado sobre la finitud" *(Hist. de la filos.* II, pág. 185). Y, por último, este imperio de lo religioso, de lo espiritual, etc., se proclama como el imperio de la filosofía: "La conciencia de lo espiritual es ahora" (en el siglo XVIII) "esencialmente, el fundamento, *razón por la cual le ha sido otorgado el imperio a la filosofía*" *(Filos. de la hist.,* pág. 440).

Hegel atribuye, por tanto, a la jerarquía católica de la Edad Media el propósito de haber querido ser "el imperio del espíritu" y la concibe, por ello, como una forma limitada, imperfecta, de este imperio del espíritu, cuya consumación ve él en el protestantismo y en su supuesto desarrollo. Por muy ahistórico que esto sea, Hegel es, sin embargo, lo bastante histórico para no extender el *nombre* de jerarquía más allá de la Edad Media. Pero San Max sabe, por haberlo aprendido en el mismísimo Hegel, que la época posterior es la "verdad" de la anterior y, por tanto, la época del imperio perfecto del espíritu, la verdad de la época en que el espíritu dominaba todavía de un modo imperfecto; es decir, que el protestantismo es la verdad de la jerarquía y, por tanto, la *jerarquía*

verdadera. Y, siendo así que sólo la jerarquía *verdadera* merece el nombre de jerarquía, es evidente que la jerarquía de la Edad Media tenía que ser necesariamente una jerarquía "endeble", cosa que le resulta tanto más fácil demostrar por cuanto en los pasajes anteriores y en cien más de Hegel se había expuesto ya la imperfección del imperio del espíritu en la Edad Media, cosa que a él le bastaba con copiar, reduciendo toda su actividad "*propia*" a sustituir la expresión "imperio del espíritu" por la palabra "jerarquía". Y ni siquiera necesita desarrollar la simple deducción mediante la cual el imperio del espíritu se convierte para él, sencillamente, en la jerarquía, después de haberse puesto de moda entre los teóricos alemanes el dar al efecto el nombre de causa y arrojar, por ejemplo, en la categoría de la teología todo lo que había salido de la teología y no se hallaba aún del todo a la altura de los principios de estos teóricos —por ejemplo, la especulación hegeliana, el panteísmo de Strauss, etc.—, juego de manos que estaba en el orden del día, especialmente, en el año 1842. De los pasajes citados se desprende, asimismo, que Hegel: 1.° considera la Revolución Francesa como una fase nueva y más acabada de este imperio del espíritu; 2.° ve en los filósofos los dominadores del mundo decimonónico; 3.° afirma que ahora sólo rigen entre los hombres los principios abstractos; 4.° ya en él se consideran el matrimonio, la familia, el Estado, el ganarse la vida por sí mismo, el orden civil, la propiedad, etc., como "divinos y sagrados", como "*lo religioso*", y 5.° que la *moral,* como la santidad secularizada o la *temporalidad santificada,* se expone como la forma última y más alta del imperio del espíritu sobre el mundo, *cosas todas que* "Stirner" *repite al pie de la letra.*

Según esto, con respecto a la jerarquía stirneriana no *habría* absolutamente nada más que decir y que probar sino el porqué San Max ha copiado a Hegel, hecho cuya explicación requiere, a su vez, otros hechos materiales y que, por tanto, sólo es explicable para quienes conocen la atmósfera berlinesa. Otro problema es el de saber cómo nació la concepción hegeliana del imperio del espíritu, acerca de lo cual puede verse lo que ya dejamos dicho.

La adopción por San Max del imperio hegeliano universal

de los filósofos y su transformación en una jerarquía es el resultado tanto de la credulidad totalmente acrítica de nuestro santo como de una "santa" e incurable ignorancia, que se contenta con "escrutar" la historia (mejor dicho, con escrutar lo que de la historia dice Hegel), sin "saber" acerca de ella muchas "cosas". Al "aprender", tenía que sentir por fuerza el temor de no comportarse ya de un modo "cancelatorio y disolvente" (pág. 96), es decir, de limitarse al "tráfago de las sabandijas", lo que es una razón suficiente para no "seguir adelante" con la obra de "cancelación y disolución" de su propia ignorancia.

Quien, como Hegel, se lanza por vez primera a una construcción como ésta, válida para toda la historia y para el mundo actual en toda su extensión, tiene necesariamente que disponer de amplios conocimientos positivos, referirse de vez en cuando, por lo menos, a la historia empírica y poseer una gran energía y sagacidad. En cambio, quien se limite a explotar y adaptar para sus propios fines una construcción recibida de otros y trate de demostrar esta concepción "propia" a la luz de unos cuantos ejemplos (por ejemplo, negros y mongoles, católicos y protestantes, la Revolución Francesa, etc.) —que es lo que hace nuestro fanático contra lo sagrado—, no necesita conocer para nada la historia. Claro está que el resultado de semejante explotación no puede por menos de ser cómico; lo más cómico del mundo cuando se salta del pasado al presente más inmediato, como lo hemos visto ya en algunos ejemplos, al hablar de las "manías".

Ahora bien, por lo que se refiere a la jerarquía real de la Edad Media, nos limitaremos a observar que no existía para el pueblo, para la inmensa mayoría de la gente. Para la gran masa existía tan sólo el feudalismo, y la jerarquía *simplemente en cuanto era feudalismo o antifeudal* (dentro del feudalismo). Y el feudalismo, por su parte, descansa sobre relaciones totalmente empíricas. La jerarquía y sus luchas con el feudalismo (*las luchas de los ideólogos de una clase contra la clase misma*) no son más que la expresión ideológica del feudalismo y de las luchas que en su seno se desarrollan, de las que forman parte también las luchas de las naciones feudalmente organizadas entre sí. La jerarquía es la forma ideal

del feudalismo; el feudalismo, la forma política de las relaciones de producción e intercambio de la Edad Media. Partiendo de la exposición de estas relaciones prácticas, materiales, es, pues, como únicamente se puede comprender la lucha del feudalismo contra la jerarquía; pero, con esta exposición deja de existir por sí misma la concepción de la historia que hasta aquí venía sosteniéndose y que aceptaba a pies juntillas las ilusiones de la Edad Media, ilusiones que el emperador y el papa hacían valer en la lucha del uno contra el otro.

Como San Max se limita a reducir a "pomposas frases y míseros pensamientos" las abstracciones hegelianas en torno a la Edad Media y a la jerarquía, no hay para qué seguir hablando aquí de la jerarquía histórica real.

De lo dicho más arriba se desprende que es posible también invertir el truco y ver en el catolicismo, no la fase previa, sino la negación de la verdadera jerarquía; y, entonces, tendremos que catolicismo = negación del espíritu, carencia de espíritu, sensualidad, por donde se llega a la gran frase de nuestro *Jacques le bonhomme* según la cual los *jesuitas* "Nos han salvado de la *desaparición* y el *hundimiento* de la sensualidad" (pág. 118). Lo que no averiguamos es qué habría sido de "Nosotros", si el "hundimiento" de la sensualidad hubiera llegado a producirse. Para "Stirner" no existe todo el movimiento material que arranca del siglo XVI y que no "Nos" salvó de la "desaparición" de la sensualidad, sino que, por el contrario, la sigue desarrollando, pues los que han logrado todo esto han sido, según él, los jesuitas. Consúltese, por lo demás, acerca de esto, la "*Filos. de la hist.*" de Hegel, pág. 425.

San Max, al trasplantar el imperio de los curas a los tiempos modernos, concibe al mismo tiempo la Época Moderna como "*el régimen de la clerecía*"; y, al concebir, a su vez, este imperio de los curas trasplantado a la Época Moderna en lo que lo diferencia del viejo imperio de los curas en la Edad Media, lo presenta como el imperio de los ideólogos, como "*el régimen de los maestros de escuela*". Por donde el régimen de la clerecía = jerarquía como imperio del espíritu, y régimen de los maestros de escuela = imperio del espíritu como jerarquía.

"Stirner" lleva a cabo este simple tránsito a la clerecía, que no es, en realidad, tránsito alguno, por medio de tres difíciles mutaciones. En la primera fase, "encuentra" el "concepto del sacerdocio" en todo el que "vive para una gran idea, para una buena causa" (¡siempre la buena causa!), "para una buena doctrina", etc. En la segunda, "tropieza" Stirner, en su mundo de la quimera, con "la antiquísima quimera del mundo que no sabe todavía sustraerse a los sacerdotes", es decir, "vivir y crear para una *idea*", etc. Al llegar a la tercera fase, asistimos al "imperio de la idea o de la clerecía", y así, vemos que "Robespierre, por ejemplo" (¡por ejemplo!), "St.-Just, etc." (¡etcétera!) "eran en todo y por todo sacerdotes", pp.* Todas las tres variantes, en las que se "descubre", "pone de relieve" y "proclama" la clerecía (todas en la página 100) no expresan, por tanto, más que lo que ya San Max había dicho repetidas veces, a saber: el imperio del espíritu, de la idea, de lo sagrado sobre "la vida" (*ibíd.*). Y, naturalmente, después de deslizar en la historia por debajo de cuerda "el imperio de la idea o la clerecía", a San Max le resulta fácil volver a encontrarse en toda la historia anterior con "la clerecía", y así puede presentar a "Robespierre, por ejemplo" y a "St.-Just, etc." como sacerdotes, equiparándolos a un Inocencio III y un Gregorio VII, con lo que desaparece ante *el* Único toda unicidad. Todos ellos son, en rigor, simplemente *nombres* distintos, distintos ropajes de *una sola* persona, "de *la*" clerecía, que llena toda la historia, desde los orígenes del cristianismo. Y en seguida nos ofrece San Max, con su "Robespierre, por ejemplo, St.-Just, etc." el más palmario ejemplo de cómo en este modo de concebir la historia "todos los gatos son pardos", al "superar" y "disolver" en "el concepto de la clerecía" todas las diferencias históricas. Aquí, se nos pone a Robespierre como "ejemplo" de Saint-Just y a Saint-Just como "etcétera" de Robespierre. Y, en seguida, se añade: "A estos representantes de intereses sagrados se enfrenta un mundo de innumerables intereses «personales», profanos". ¿Quiénes se

* *Perge, perge!* = (en latín) ¡continúa, continúa!, vale decir, etcétera (*N. de la ed.*).

enfrentaban a ellos? Los girondinos y los termidorianos,[5] quienes constantemente reprochaban a aquéllos, a los verdaderos representantes de la fuerza revolucionaria, es decir, de la *sola* clase realmente revolucionaria, de la masa "innumerable" (véanse *Mémoires* de R. Levasseur, "por ejemplo", "etc.", "es decir" Nougaret, *Hist. des prisons;* Barère, *Deux amis de la liberté*" (et du commerce); Montgaillard, *Hist. de France;* Mme. Roland, *Appel à a la postérité; Mémoires* de J. B. Louvet; e incluso los asquerosos *Essais historiques* por Beaulieu, etc., así como todas las actas de los procesos ante el tribunal revolucionario, "etc."), la violación de los "intereses sagrados", de la constitución, de la libertad y la igualdad, de los derechos humanos, del republicanismo, de la ley, de la *sainte propriété,** "por ejemplo" de la separación de los poderes, de la humanidad, de la moral, de la moderación, "etc.". Frente a ellos se hallaban todos los *sacerdotes,* que los acusaban de violar todos los preceptos, los principales y los accesorios, del catecismo religioso y moral (véase, "por ejemplo", *Histoire du clergé de France pendant la révolution,* por M. R., París, *Libraire Catholique,* 1828, "etc."). La glosa histórica del ciudadano según la cual, durante el *règne de la terreur,*** Robespierre por ejemplo, St.-Just etc." cortaban la cabeza a las *honnêtes gens**** (véanse los innumerables escritos del ingenuo señor *Peltier* "por ejemplo", la *Conspiration de Robespierre,* par *Montjoie,* "etc.") es la que San Max expresa en el siguiente giro: "Los sacerdotes o maestros de escuela revolucionarios servían *al* hombre, y por eso cortaban la cabeza a *los* hombres". Con lo cual San Max se siente, naturalmente, relevado del esfuerzo de decir ni una "única" palabrilla acerca de los intereses reales, empíricos, profanos en el más alto grado de la palabra, pero no de los agiotistas, sino de la "innumerable" masa, que servían de base a las razones por las que se cortaban aquellas cabezas. Un "sacerdote" anterior, *Spinoza,* tuvo ya en el siglo XVII la desvergüenza de dirigir una "reprimenda" a San Max, al escribir: "La igno-

* Santa propiedad *(N. de la ed.).*
** Reino del terror *(N. de la ed.).*
*** Gente honesta *(N. de la ed.).*

rancia no es argumento". Y a esto se debe el que San Max odie al sacerdote Spinoza hasta tal punto que acepta a su antisacerdote, al sacerdote *Leibniz,* y aduzca para explicar tales fenómenos peregrinos, como el terrorismo "por ejemplo", el cortar las cabezas, "etc.", un "fundamento suficiente", a saber, el de que los "hombres espirituales se habían metido semejante cosa en la cabeza" (pág. 98).

El bienaventurado Max, que ha encontrado el fundamento suficiente para todo ("He encontrado el fundamento en el que se agarra eternamente mi áncora", ¿y dónde sino en la idea, "por ejemplo" en el "sacerdocio", "etc.", de "Robespierre por ejemplo, St.-Just, etc.", de Jorge Sand, Proudhon, la casta costurera berlinesa, etc.), "no toma a mal a la clase burguesa el que, llevada de su egoísmo, se preguntase hasta qué punto debía dejar margen a la idea revolucionaria". Para San Max, "la idea revolucionaria" de los *habits bleus* y las *honnêtes gens* de 1789 es la misma "idea" de los *sansculottes*[5] de 1793, la *misma idea* acerca de la que se delibera si se le deberá "dejar margen", sin poder "dejar margen" a ninguna "idea" más.

Llegamos así a la jerarquía actual, al imperio de la idea en la vida corriente. Toda la segunda parte "del Libro" está llena de la lucha contra esta "jerarquía". Sólo entraremos, pues, en ella en esta segunda parte. Sin embargo, como ya aquí San Max, exactamente igual que al hablar de las "manías", se recrea provisionalmente en sus ideas y repite al comienzo lo que vendrá después, como después lo que ha dicho al comienzo, nos vemos obligados a comprobar ya ahora unos cuantos ejemplos de su jerarquía. Su método, al hacer el libro, es el del egoísmo "único" que a lo largo de todo el libro se encuentra. Su propio goce y el goce del lector se hallan en razón inversa.

Porque los burgueses exigen que se ame a *su* reino y a su régimen, quieren, según *Jacques le bonhomme,* "fundar un reino de amor sobre la tierra" (pág. 98). Porque exigen que se respeten su dominación y las condiciones en que ésta se desenvuelve, es decir, porque pretenden usurpar la dominación sobre el respeto, exigen, según el mismo buen hombre, la dominación *del* respeto en general, se comportan hacia el respeto como hacia el Espíritu Santo que en ellos vive (pág.

95). La forma tergiversada bajo la que la beata e hipócrita ideología del burgués proclama sus intereses propios y específicos como intereses generales es aceptada por la fe capaz de mover montañas de nuestro *Jacques le bonhomme* como el fundamento real, profano, del mundo burgués. Por qué esta falacia ideológica adopta en nuestro santo precisamente esta forma, lo veremos cuando tratemos del "liberalismo político".

San Max nos da un nuevo ejemplo en la pág. 115, en lo tocante a la familia. Nos explica que es muy fácil para uno emanciparse del poder de su propia familia, pero que "la obediencia a la que se le declara la guerra pesa mucho sobre la conciencia", y así, se siente uno atado al amor por la familia, al concepto de la familia, se profesa el "sagrado concepto de la familia", de "lo sagrado" (página 116). El buen joven vuelve a encontrarse con el imperio de lo sagrado, aquí, donde imperan condiciones perfectamente empíricas. El burgués se comporta ante las instituciones de su régimen como el judío ante la Ley: la burla siempre que puede, en todos y cada uno de los casos concretos, pero quiere que los demás se atengan a ella y la respeten. Si todos los burgueses, en masa y al mismo tiempo, burlasen las instituciones de la burguesía, dejarían de ser burgueses, actitud que a ellos, naturalmente, no se les ocurre adoptar y que en modo alguno depende de su voluntad. El burgués mujeriego burla el matrimonio y cae secretamente en el adulterio; el comerciante burla la institución de la propiedad, al despojar de sus bienes a otros por medio de la especulación, la bancarrota, etc.; el joven burgués se hace independiente de su familia en cuanto puede, declarando prácticamente abolida la familia con respecto a su persona; pero el matrimonio, la propiedad, la familia se mantienen teóricamente indemnes, pues son, prácticamente, los fundamentos sobre los que ha erigido su poder la burguesía, por ser, en su forma burguesa, las condiciones que hacen del burgués un burgués, exactamente lo mismo que la Ley, constantemente burlada, hace del judío religioso un judío religioso. Esta actitud del burgués ante sus condiciones de existencia reviste una de sus formas generales en la moralidad burguesa. No hay por qué hablar de "*la*" familia en general. La burguesía imprime históricamente a la familia el carácter de la familia

burguesa, que tiene como nexo de unión el hastío y el dinero y de la que forma parte también la disolución burguesa de la familia, pero de tal modo que la familia persiste siempre. A su sucia existencia corresponde el concepto sagrado que prevalece en los tópicos de los discursos oficiales y en la hipocresía general. Allí donde la familia se disuelve *realmente,* como ocurre en el proletariado, ocurre exactamente al contrario de lo que sostiene "Stirner". Allí no existe para nada el concepto de familia, mientras que, en ocasiones, nos encontramos, en cambio, con verdadero afecto familiar, basado en condiciones extraordinariamente reales. En el siglo XVIII, el concepto de familia fue disuelto por los filósofos porque la familia real, en las cumbres más altas de la civilización, se hallaba ya en trance de liquidación. Se habían desatado los vínculos interiores de la familia, los elementos de que el concepto de familia se halla compuesto, por ejemplo la obediencia, el respeto, la fidelidad conyugal, etc.; quedaban en pie, en cambio, aunque muy quebrantados en parte, el cuerpo real de la familia, las relaciones patrimoniales, la órbita aparte con respecto a otras familias, las relaciones impuestas por la existencia de hijos, por la estructura de las ciudades modernas, la formación del capital, etc., porque la existencia de la familia está impuesta como una necesidad por su entronque con el modo de producción, independiente de la voluntad de la sociedad burguesa. Hasta qué punto es indispensable lo revela mejor que nada la Revolución Francesa, en la que la familia, al llegar a un determinado momento, se declaró punto menos que abolida por la ley. Y la familia siguió existiendo incluso en el siglo XIX, con la diferencia de que, ahora, la actividad que la desintegraba se generalizó, no precisamente en el campo del concepto, sino al desarrollarse la industria y la competencia; y sigue existiendo en nuestros días, a pesar de haber sido proclamada desde hace mucho tiempo su disolución por los socialistas franceses e ingleses y de que este postulado, a través de las novelas francesas, ha penetrado por último hasta entre los Padres de la Iglesia alemanes.

He aquí ahora otro ejemplo del imperio de la idea en la vida corriente. Por el hecho de que los maestros de escuela parecen resignarse con su pequeña soldada y con la santidad de la causa a la que sirven (cosa que sólo podía ocurrir en

Alemania), *Jacques le bonhomme* está realmente convencido de que este tópico es la causa a que obedece que cobren sueldos tan bajos (pág. 100). Cree que "lo sagrado" posee en la sociedad burguesa de hoy un valor pecuniario real; cree que los míseros recursos con que cuenta el estado prusiano, acerca de los cuales puede consultarse, entre otros, a Browning, podrían aumentar mediante la supresión de "lo sagrado" hasta el punto de permitir de pronto pagar a cualquier maestro rural sueldos tan altos como a los ministros.

Es ésta la jerarquía del absurdo.

Pero "la clave de bóveda de la sublime catedral", como diría el gran Michelet, de la jerarquía es, "a veces", la hazaña del "se". "*Se* divide *a veces* a los hombres en dos clases, la de los cultos y la de los incultos". (Se divide a veces a los monos en dos clases, la de los que tienen rabo y la de los que carecen de rabo). "Los primeros se ocupan, cuando son dignos de su nombre, de pensamientos, del espíritu". Estos "eran en la época posterior a Cristo los dominantes y exigían para sus pensamientos... respeto". Los incultos (el animal el niño, el negro) son "débiles" en materia de pensamientos "y se dejan dominar por ellos. Tal es el sentido de la jerarquía".

Los cultos (el joven, el mongol, el moderno) se ocupan solamente "*del espíritu*", del pensamiento puro, etc., son metafísicos de profesión y, en última instancia, hegelianos. "De aquí" que los incultos sean los no hegelianos. No cabe duda de que Hegel era el más culto de los hegelianos, y por eso "se revela" precisamente en él "cuán grande es el anhelo de los más cultos por las cosas". El culto y el inculto chocan también el uno contra el otro, y dentro de cada ser humano choca el inculto contra el culto. Y como en Hegel se revela el mayor anhelo por las cosas, es decir, por lo que es propio del inculto, se revela también aquí que el más culto de todos es, al mismo tiempo, el más inculto. "Allí" (en Hegel), "la realidad debe corresponder totalmente al pensamiento y ningún concepto debe carecer de realidad". Lo que debe decir es esto: la representación usual de la realidad debe cobrar por entero su expresión filosófica, si bien Hegel se imagina, a la inversa, que, "por tanto", toda expresión filosófica crea

la realidad que a ella corresponde. *Jacques le bonhomme* toma la ilusión que Hegel se hace de su filosofía por la moneda de buena ley de la filosofía hegeliana.

La filosofía de Hegel, que, como el imperio de los hegelianos sobre los no hegelianos, se presenta como la coronación de la jerarquía, conquista ahora el último reino universal. "El sistema hegeliano era el más alto *despotismo* y la mayor *autocracia* del pensamiento, la *omnipotencia* del espíritu" (pág. 97). Caemos, pues, aquí en el reino de los espíritus de la filosofía hegeliana, que va desde Berlín hasta Halle y Tubinga, el reino de los espíritus cuya historia ha escrito el señor Bayrhoffer y en la que se han reunido los datos estadísticos del gran Michelet.

La preparación para este reino de los espíritus fue la Revolución Francesa, que "*no hizo otra cosa* que convertir *las cosas* en *representaciones de las cosas*" (pág. 115). *Cfr.* más arriba Hegel acerca de la revolución, pág. [175].* "Así se era ciudadano del Estado" (es cierto que esto, en "Stirner", aparece antes, pero "lo que Stirner dice no es lo que piensa, y lo que piensa es inexpresable", Wig., pág. 149) y "se vivía en la *reflexión,* se tenía un objeto sobre el que *reflexionar,* por el que se" *(per appos.)* "sentía respeto y temor". "Stirner" dice en algún lugar, pág. 98: "El camino del infierno está empedrado de buenas intenciones". Nosotros decimos, por el contrario: el camino que lleva al Único está empedrado de los peores postpósitos, de aposiciones que son su "escala del cielo" tomada de los chinos y su "salvación de lo objetivo" (pág. 88) y sobre las que da sus "saltos de pulga". Después de esto, resultaba fácil "para la filosofía o la Época Moderna" —puesto que, desde el entronizamiento del reino de los espíritus, la Época Moderna no *es* otra cosa que la filosofía moderna— "convertir los objetos existentes en objetos representados, es decir, en conceptos", pág. 114, labor que San Max lleva adelante.

Ya al comienzo de su libro, "antes de que fuesen las montañas" que él mueve después con su fe, hemos visto a nuestro Caballero de la Triste Figura galopar a rienda suelta hacia el gran resultado de su "sublime catedral". Su "rocín",

* Págs. 199-200 de la presente edición española.

la aposición, no galopaba todo lo que él quería; pero, ahora, por fin, al llegar a la pág. 114, alcanza su meta, y por medio de un poderoso "o" convierte a la *Época Moderna* en la *moderna filosofía.*

Con ello, ha "alcanzado su propósito final" la época antigua (es decir, la antigua y la moderna, la del negro y la del mongol, pero en rigor solamente la anterior a Stirner). Ahora, podemos descubrir por qué San Max titula toda la primera parte de su obra "El *Hombre*" y presenta toda su historia de magia, espectros y cuentos de caballerías como la historia "*del* hombre". Las ideas y los pensamientos de los hombres eran, naturalmente, ideas y pensamientos acerca de sí mismos y de sus relaciones, la conciencia que se formaban de *sí mismos,* de *los* hombres, pues no era solamente la conciencia de la persona individual, sino del individuo en conexión con toda la sociedad y de la sociedad toda en que vivían. Las condiciones, independientes de ellos mismos, dentro de las que producían su vida, las formas necesarias de intercambio con ellas relacionadas y las correspondientes relaciones personales y sociales tenían que revestir necesariamente, en la medida en que se expresaban en pensamientos, la forma de condiciones y relaciones necesarias ideales, es decir, cobrar su expresión en la conciencia como determinaciones emanadas del concepto *del* hombre, de la esencia humana, de la naturaleza del hombre, emanadas *del* hombre mismo. Lo que los hombres eran, lo que eran sus relaciones, aparecía en la conciencia como la representación *del* hombre, de su modo de ser o de sus más precisas determinaciones conceptuales. Una vez que los ideólogos habían dado por supuesto que las ideas y los pensamientos dominaban toda la historia anterior, que la historia de los pensamientos y las ideas era toda la historia hasta entonces, una vez que se habían imaginado que las relaciones reales se habían ajustado siempre *al* hombre y a sus relaciones ideales, es decir, a las determinaciones conceptuales; una vez que habían convertido, en general, la historia de la conciencia de los hombres acerca de sí mismos en el fundamento de su historia real, nada era más fácil que llamar a la historia de la conciencia, de las ideas, de lo sagrado, de las representaciones establecidas la

historia "del hombre" y hacer pasar ésta de contrabando como *la historia* real. San Max sólo se distingue de todos sus antecesores en que no sabe *nada* de estas representaciones, incluso en su arbitrario aislamiento de la vida real, de la que eran productos, y limita su nula creación a registrar, en su copia de la ideología hegeliana, la ignorancia incluso de aquello mismo que copia. Y ya de aquí se desprende cómo puede contraponer a su fantasía de la historia del hombre la historia del individuo real bajo la forma *del Único.*

La historia única ocurre, al comienzo, en la *stoá* de Atenas, más tarde casi exclusivamente en Alemania y, por último, junto al Kupfergraben de Berlín, donde ha levantado su castillo el déspota de "la filosofía o la Época Moderna". Ya sólo por esto puede verse qué asunto exclusivamente nacional y local es el que aquí se trata. En vez de la historia universal, San Max nos sirve unas cuantas glosas, extraordinariamente pobres y torcidas, además, acerca de la historia de la teología y la filosofía *alemanas.* Y si alguna que otra vez salimos en apariencia del marco de Alemania, es exclusivamente para ver cómo los hechos y los pensamientos de otros pueblos, por ejemplo la Revolución Francesa, "alcanzan su propósito final" en Alemania, y precisamente junto al Kupfergraben. Sólo se citan hechos de la nación alemana, se los examina y concibe a la manera nacional alemana y el resultado es, naturalmente, un resultado nacional-alemán. Pero, no sólo esto. La concepción y la cultura de nuestro santo no sólo son alemanas, sino que son, además, en todo y por todo, berlinesas. El papel que se asigna a la filosofía hegeliana es el mismo que esta filosofía desempeña en Berlín, y Stirner confunde a la capital de Prusia con el mundo y su historia. El "joven" es un berlinés, y los buenos burgueses con que nos encontramos a lo largo del libro son filisteos sacados de una cervecería de Berlín. Partiendo de semejantes premisas, sólo puede llegarse, naturalmente, a resultados encerrados dentro de horizontes nacionales y locales. "Stirner" y toda su cofradía filosófica, cuyo miembro más endeble y más ignorante es él mismo, suministran el comentario práctico a aquellos inteligentes versillos del inteligente Hoffmann von Fallersleben:

Solamente en Alemania, en Alemania,
Quisiera yo vivir eternamente.

El resultado local berlinés de nuestro inteligente santo, a saber: que el mundo entero se ha plasmado en la filosofía hegeliana, le permite llegar ahora, sin gran esfuerzo, a un mundo universal "propio". La filosofía hegeliana lo ha convertido todo en pensamientos, en lo sagrado, en visiones, en espíritu, en espíritus, en espectros. Y "Stirner" se encargará de combatirlos, de superarlos en su imaginación, y fundará sobre sus cadáveres su "propio", "único" y "corpóreo" reino universal, el reino universal de "todo el fulano".

"Porque para nosotros *la lucha no es contra sangre y carne,* sino contra los principados, contra las potestades, contra los *poderes mundanos* de estas tinieblas, contra los *espíritus de la maldad* en lo celestial" (*Efes.*, 6, 12).

Ahora, "Stirner", "calzado de botas, se halla ya preparado" para afrontar la lucha contra los pensamientos. No necesita "embrazar" "el escudo de la fe", pues no lo ha dejado nunca de la mano. Armado con el "yelmo" del infortunio y con la "espada" de la carencia de espíritu (*cfr. ibid.*), parte al combate. "Y le fue permitido también hacer guerra contra lo sagrado", pero no "vencerlo" (*Apocalipsis de San Juan,* 13, 7).

5

EL "STIRNER" COMPLACIDO EN SU PROPIA CONSTRUCCIÓN

Estamos ahora exactamente donde estábamos en la pág. 19, al hablar del joven que se convierte en hombre, y en la pág. 90, donde se nos hablaba del caucasiano mongólico que se convierte en caucasiano caucásico y "se encuentra a sí mismo". Estamos, pues, ante el tercer autoencuentro del misterioso individuo en cuyas "amargas luchas de vida" nos inicia San Max. Lo que ocurre es que ahora tenemos detrás de nosotros toda la historia y el gran acopio de material que hemos elaborado nos obliga a echar una mirada retrospectiva al descomunal cadáver del hombre arruinado.

En una página posterior, habiendo olvidado ya su historia desde hace largo tiempo, afirma San Max que "hace ya mucho que se considera la genialidad como la creadora de las nuevas producciones de la historia universal" (pág. 214); pero ya hemos visto que ni sus peores enemigos pueden echar esto en cara a *su* historia, en la que no hay personas, ni mucho menos genios, sino simplemente pensamientos tullidos y petrificados y vestiglos hegelianos.

*Repetitio est mater studiorum.** San Max, que sólo nos ofrece toda su historia de la "filosofía o época" como pretexto para estudiar a prisa y corriendo a Hegel, *acaba repitiendo* una vez más. Pero, al hacerlo, le da un giro histórico-natural que nos ofrece una clave importante para comprender la ciencia "única" de la naturaleza, cuya explicación está en que el "mundo", cuantas veces tiene que desempeñar un papel importante, se convierte en seguida, para él, en la *naturaleza.* La ciencia "única" de la naturaleza comienza inmediatamente con la confesión de su impotencia. No se para a considerar la actitud real, creada por la industria y las *ciencias naturales, sino* que proclama la fantástica actitud del hombre ante la naturaleza. "¡Cuán poco es lo que el hombre puede domeñar! Tiene que dejar que el Sol siga su curso, que el mar impulse sus olas, que las montañas se alcen al cielo" (pág. 122). San Max, que como todos los santos gusta de los milagros, pero que no va más allá del milagro lógico, se enoja de no poder poner al Sol a bailar el cancán, le disgusta el no ser capaz de detener las mareas, le indigna el tener que permitir que las montañas se levanten hacia el cielo. A pesar de que en la pág. 124 el mundo, al final de la época antigua, se hace ya "prosaico", para nuestro santo sigue siendo, a pesar de todo, extraordinariamente antiprosaico. Para él, sigue siendo "el Sol" el que sigue su curso, y no la Tierra, y se siente rabioso al no poder ordenarle, a lo Josué: "¡Detente, oh Sol!" En la pág. 123 descubre Stirner que "el espíritu", al final del mundo antiguo, "volvió a espumear inconteniblemente, porque en su interior se desarrollaron *gases* (espíritus) y, paralizado ya el *impulso mecánico*

* La repetición es la madre del estudio *(N. de la ed.).*

que viene de fuera, comenzaron a producir su maravilloso juego las *tensiones químicas* provocadas en el interior". Esta frase contiene los más importantes datos de la filosofía "única" de la naturaleza, que ya en la página anterior había llegado a la conclusión de que la naturaleza es, para el hombre, "lo indomeñable". La física profana nada sabe de un impulso externo que luego se paraliza; el mérito de este descubrimiento pertenece exclusivamente a la física *única*. La química profana no conoce ninguna clase de "gases" que provoquen "tensiones químicas" y, además, "en el interior". Gases que entran en nuevas mezclas, en nuevas combinaciones químicas, no provocan tensión alguna, sino a lo sumo descargas, al pasar a un estado de condensación destilado, reduciéndose con ello su volumen a menos de una milésima parte del anterior. Si San Max, siente "en" su propio "interior" "tensiones" producidas por "gases", se tratará, cuando más, de "impulsos mecánicos", y en modo alguno de "tensiones químicas"; serán "tensiones" provocadas por cambios químicos de ciertas mezclas en otras, determinados por causas fisiológicas, que hacen que una parte de los elementos de la mezcla anterior se vuelva gaseiforme, ocupando con ello un volumen mayor y que, al no disponer de espacio suficiente, [pro]voquen un "impulso mecánico" o una presión hacia el exterior. [Que] estas inexistentes "tensiones [quími]cas" "producen un mara[villoso] juego" "en el interior", es decir, esta vez, en la *cabeza* de San Max, "lo vemos [ahora]" en el papel que desempeñan en la ciencia "única" de la naturaleza. Por lo demás, sería bueno que San Max no siguiera ocultando a los investigadores profanos de la naturaleza la falta de sentido que se oculta en esa disparatada expresión de "tensiones químicas", y además, "tensiones químicas" "provocadas en el interior" (como si un "impulso mecánico" en la boca del estómago no "provocase" repercusiones también "en el interior").

La ciencia "única" de la naturaleza ha sido escrita pura y simplemente porque, esta vez, San Max no podía entrar en contacto con los antiguos sin decir, al mismo tiempo, un par de palabras acerca del "mundo de las cosas", acerca de la naturaleza.

Al final del mundo antiguo, los antiguos se disuelven,

según aquí se nos asegura, en puros estoicos, "a quienes no saca de quicio *ningún* hundimiento del mundo" (¿cuántas veces y con cuánta frecuencia ha de hundirse el mundo?) (pág. 125). Los antiguos se convierten, pues, en chinos, a quienes "ningún caso imprevisto" (o ningún desplome) "arranca del cielo de su serenidad" (pág. 88). Más aun, *Jacques le bonhomme* está realmente convencido de que "el impulso mecánico que viene de fuera" quedará "paralizado" ante los últimos antiguos. Basta leer, entre otros autores, a Luciano para darse cuenta de hasta qué punto corresponde esto a la situación real de los romanos y los griegos al final del mundo antiguo, a aquel estado de total precariedad e inseguridad incapaz de oponer al "impulso mecánico" ni un residuo de *vis inertiæ*.* Los formidables impulsos mecánicos que el Imperio Romano recibió al ser repartido entre diversos emperadores y por las guerras de éstos entre sí, por la gigantesca concentración de la propiedad, principalmente de la propiedad de la tierra en Roma y por la merma de la población de Italia que ello trajo consigo, por los hunos y los germanos, fueron, según nuestro santo historiador, ineficaces; sólo las "tensiones químicas", sólo los "gases" "provocados en el interior" por el cristianismo, echaron por tierra al Imperio Romano. Los grandes cataclismos [en Occidente] y en Oriente, entre otras causas, los cientos de miles de seres sepultados entre las r[uinas] de sus ciudades [por las] "fuerzas mecánicas", [lo que] no dejó de conmover también espiritualmente a los hombres, [fueron] también, según "Stirner", "[in]eficaces" o tensiones químicas. Y "*en realidad*" (!), "la historia antigua termina cuando Yo Me conquisto mi propiedad en el mundo", lo que se demuestra por medio de la sentencia bíblica: "A Mí" (es decir, al Cristo) "Me ha sido transmitido todo por Mi Padre". Por tanto, aquí, el Yo = al Cristo. Y a propósito de esto, *Jacques le bonhomme* no desperdicia la ocasión para expresar su fe de que Cristo podía mover las montañas, "siempre y cuando ello le interesara". Se proclama, como Cristo, señor del mundo, pero solamente *en cuanto Cristo;* se proclama "propietario del mundo". "Con

* Fuerza de la inercia *(N. de la ed.)*.

ello había alcanzado el egoísmo su primera victoria total, al levantarme Yo a ser el propietario del mundo" (pág. 124). Para levantarse como el Cristo acabado y perfecto, el Yo stirneriano sólo tenía que librar el combate que le convirtiera también en *carente de espíritu* (cosa que logró, ya antes de que fueran las montañas). "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos". San Max lleva a la perfección la pobreza de espíritu y, llevado de su gran alegría, se gloría de ello ante el Señor.

San Max, ya carente de espíritu, cree en las formaciones fantásticas de gases de los cristianos, que brotan de la disolución del mundo antiguo. El antiguo cristiano no era dueño de nada en este mundo; se contentaba, por tanto, con sus propiedades imaginarias en el cielo y con sus títulos divinos de posesión. En vez de poseer sobre el mundo la propiedad del pueblo, se proclamaba a sí mismo y proclamaba a su sociedad de desharrapados en el "pueblo de la propiedad" *(1.ª de S. Pedro,* 2, 9). La representación cristiana del mundo es, según "Stirner", el mundo en que se disuelve realmente el mundo antiguo, a pesar de que sólo es, cuando más, [un mundo] imaginario, imaginación en la que [el m]undo de las antiguas representaciones se [disuelve en u]n mundo en el que el cristiano [en la fe] puede también mover montañas, sentirse [poderoso] y empujar hacia la "paralización del impulso mecánico". Como los hombres, según "Stirner", no se mueven ya por el mundo [exterior], ni tampoco [por] el impulso mecánico de la necesidad de producir y como, en general, el movimiento mecánico, incluyendo, por tanto, el acto sexual, ha perdido su eficacia, sólo pueden haberse perpetuado por el milagro. Naturalmente que, para espíritus ingeniosos y maestros de escuela alemanes pletóricos de gases como un "Stirner" resulta mucho más fácil, en vez de exponer la transformación de las relaciones reales de la propiedad y la producción del mundo antiguo, contentarse con las fantasías cristianas acerca de la propiedad, que no es, en realidad, sino la propiedad de la fantasía cristiana. El mismo cristiano primitivo que, [en] la fantasía de *Jacques le bonhomme,* era el dueño del mundo antiguo, pertenecía casi siempre, en la realidad, al mundo de los apropiadores, era esclavo y

podía comprarse y venderse. Pero "Stirner", complacido con su construcción, sigue cantando inconteniblemente victoria. "¡La primera propiedad, el primer señorío, han sido adquiridos!" (pág. 124). Y del mismo modo sigue el egoísmo stirneriano adquiriendo propiedades y señoríos y celebrando "victorias totales". En la actitud teológica del cristiano primitivo ante el mundo antiguo se consuma prototípicamente toda su propiedad y todo su señorío.

Esta propiedad del cristiano se razona del modo siguiente: "El mundo fue arrancado a los dioses... se hizo prosaico, se ha convertido en propiedad Mía, de la que puedo hacer lo que se Me antoje a Mí (es decir, al espíritu)", pág. 124. Lo que quiere decir: el mundo ha sido arrancado a los dioses y, por tanto, ha sido liberado por Mis fantasías y para Mi propia conciencia, se ha hecho prosaico, se comporta, por tanto, prosaicamente hacia Mí y obra conmigo con arreglo a su amada prosa, pero en modo alguno en gracia a Mí. Prescindiendo de que "Stirner" cree realmente aquí que en la Antigüedad no existió ningún mundo prosaico y que lo divino gobernaba el mundo, falsea incluso la representación cristiana, que se queja constantemente de su impotencia ante el mundo y que ve su victoria sobre el mundo, *en* su fantasía, como una victoria simplemente ideal, al aplazarla para el día del Juicio Final. Sólo a partir del momento en que el cristianismo se vio confiscado y explotado por los poderes reales del mundo, con lo que dejó, naturalmente, de ser algo ajeno al mundo; sólo a partir de entonces, pudo imaginarse ser el dueño del mundo. San Max atribuye al cristiano la misma actitud falsa ante el mundo antiguo que el joven ante el "mundo del niño"; y atribuye al egoísta la misma actitud ante el mundo del cristiano que al hombre ante el mundo del joven.

Ahora, al cristiano ya no le queda más que despojarse lo antes posible de su espíritu y reconocer al mundo del espíritu en su vanidad como lo había hecho ya con el mundo de las cosas, para poder así "hacer y obrar a su antojo" con el mundo del espíritu, con lo que se convierte en el cristiano acabado y perfecto, en el egoísta. La actitud del cristiano ante el mundo antiguo da, pues, la pauta para la

actitud del egoísta ante el mundo moderno. La preparación para esta carencia de espíritu forma el contenido de una vida "casi bimilenaria", vida que, naturalmente, en sus épocas capitales, sólo sucede en Alemania.

"*Bajo diversas mutaciones,* el Espíritu Santo se convirtió *con el tiempo* en la idea absoluta, que, a su vez, y *en múltiples refracciones,* se desdobló en las diferentes ideas del humanismo, las virtudes cívicas, la racionalidad, etc.", págs. 125, 126. El cavilador alemán, metido en su cuarto, vuelve a invertir aquí las cosas. Las ideas del amor al hombre, etc., monedas cuyo cuño estaba ya completamente desgastado a fuerza de circular en el siglo XVIII, fueron condensadas por Hegel en el sublimado de la idea absoluta, pero sin que, a pesar de esta reacuñación, llegaran a adquirir en el extranjero mayor cotización que el papel moneda prusiano.

La conclusión consecuente, repetida hasta la saciedad, de la concepción stirneriana de la historia es la siguiente: "Las ideas deben decidir siempre y dondequiera, las ideas deben reglamentar la vida, deben gobernar. Tal es el mundo religioso, al que Hegel da expresión sistemática" (pág. 126) y que nuestro bondadoso y simple hombre confunde hasta tal punto con el mundo real, que en la página siguiente, 127, puede decir: "Actualmente, sólo impera en el mundo el espíritu". Y, lanzándose a galopar por este mundo de la quimera, puede, al llegar a la pág. 128, construir primero un "altar" y luego, "en torno a este altar" "levantar una iglesia", iglesia cuyos "muros" tienen piernas de progreso y "avanzan cada vez más". Y "pronto aquella iglesia abarca toda la Tierra". Él, el Único, y Szeliga, su siervo, permanecen fuera, "rondan en torno a estos muros y se ven impulsados hasta el límite extremo"; "clamando en el hambre que le devora", grita San Max a su siervo: "¡Un paso más, y el mundo de lo sagrado habrá vencido!" De pronto, Szeliga "*se hunde*" "en el extremo abismo" que se alza sobre él, un milagro literario. En efecto, como la Tierra es esférica, el abismo, una vez que la iglesia abarca toda la Tierra, sólo puede hallarse sobre Szeliga. De este modo, San Max invierte las leyes de la gravedad, se pone de espaldas al cielo y honra con ello a la ciencia "única" de la naturaleza, cosa tanto más fácil para

él por cuanto después de lo dicho en la pág. 126, "la naturaleza de la cosa y el concepto de la relación" son indiferentes para "Stirner", "no le guían en el tratamiento de la cosa ni en la conclusión de ella" y "la relación que" Szeliga "contrae" con la gravedad es "a su vez, única por la unicidad" de Szeliga y no "depende" en modo alguno de la naturaleza de la gravedad o del modo "como otros", por ejemplo los investigadores de la naturaleza, "la rubriquen". Además y por último, "Stirner" se indigna ante el hecho de que "se separe" el "acto de" Szeliga del Szeliga "real" y se lo "enjuicie con arreglo al valor humano".

Después que San Max ha encontrado, así, un acomodo decente *en* el cielo a su fiel criado, avanza hacia su propia Pasión. En la pág. 95 había descubierto que hasta la "horca" adquiere el "color de lo sagrado"; "el hombre siente horror ante el contacto con ella, hay en ella algo de desazonador, es decir, de terrorífico, de no propio". Y, para superar esta impropiedad de la horca, la convierte en su propia horca, lo que sólo puede conseguir de un modo: colgándose en ella. El León de Judá no retrocede siquiera ante este supremo sacrificio al egoísmo. El santo Cristo se hace clavar en la cruz, no en gracia a la cruz, sino para redimir a los hombres de su falta de santidad; el cristiano no santo se cuelga por sí mismo en la horca para redimir a la horca de su santidad o redimirse a sí mismo de la impropiedad de la horca.

"¡El primer señorío, la primera propiedad han sido adquiridos, se ha alcanzado la primera victoria total!" El sagrado campeón ha superado ahora la historia, la ha reducido a pensamientos, a pensamientos puros que no son más que puros pensamientos y, al final de los tiempos, tiene frente a sí solamente un ejército de pensamientos. Y se pone en campaña, Él, San Max, llevando ahora sobre sus espaldas la cruz, acompañado de Szeliga, su escudero, que, recibido en el cielo a puntapiés, se presenta de nuevo ante su señor con la cabeza gacha, para dar la batalla a este ejército de pensamientos o, mejor dicho, sólo a la aureola de estos pensamientos. Esta vez es Sancho Panza, lleno de dichos morales, máximas y proverbios el que se lanza a la lucha contra lo sagrado, mientras Don Quijote asume el papel de su piadoso y fiel

escudero. El honesto Sancho lucha con la misma valentía con que en otro tiempo luchara el *caballero manchego,** y al igual que él no deja de confundir varias veces un rebaño de ovejas mongólicas con un escuadrón de fantasmas. La descarada Maritornes aparece convertida, "bajo diversas mutaciones, con el tiempo y en múltiples refracciones", en una casta costurera berlinesa, que se muere de anemia, mientras Sancho entona una elegía, elegía que lleva a la conciencia de todos los pasantes y tenientes de la guardia aquella frase de Rabelais de que "el arma más importante del lansquenete" liberador del mundo "es la bragueta".

Sancho Panza lleva a cabo sus hazañas al *reconocer* en su nulidad y su vanidad todo el ejército de pensamientos con que se enfrenta. Toda la gran acción se limita simplemente a reconocer que, al final de los tiempos, todo seguirá siendo como era y sólo cambiará su representación, pero ni siquiera de las cosas, sino de las frases filosóficas acerca de las cosas.

Y ahora, después de habernos encontrado con los antiguos como el niño, el negro, el caucasiano negroide, el animal, el católico, la filosofía inglesa, el inculto, el no hegeliano, el mundo de las cosas y los realistas, y con los modernos como el joven, el mongol, el caucasiano mongólico, el hombre, el protestante, la filosofía alemana, el culto, el hegeliano, el mundo de los pensamientos, los idealistas, después de haber sucedido todo lo que el Consejo de los Guardianes había decretado desde hacía una eternidad, los tiempos, por fin, se han consumado. La unidad negativa de ambos, que se había manifestado ya como el hombre, el caucasiano, el caucasiano caucásico, el cristiano perfecto, en forma de siervo, visto "en un enigma, a través de un espejo" (*1ª a los Cor.*, 13, 12), puede ahora, después de la Pasión y Muerte de Stirner en la horca y la Ascensión de Szeliga a su gloria, retornando a la más simple imposición de nombres, entronizarse en las nubes del cielo con una gran fuerza y un gran esplendor. "Y ahora está escrito": lo que antes era el "Se" (*cfr.* Ec. del Ant. Test.) se convierte ahora en el "*Yo*", en la unidad negativa de realismo e idealismo, del mundo de las

* En español, en el original *(N. de la ed.)*.

cosas y el mundo del espíritu. Esta unidad de realismo e idealismo se llama en Schelling "indiferencia" o, traducido al berlinés *Jleichjiltigkeit;** en Hegel, es la unidad negativa en la que los dos momentos son superados; pero San Max, que, como buen espíritu especulativo alemán, no deja todavía en paz a la "unidad de los contrarios", no se da por contento con esto y quiere ver ante sí esta unidad en un "individuo corpóreo", en un "sujeto de cuerpo entero", a lo que le ayuda, sacándole del trance, Feuerbach en las *Anekdotis* y en la *Filosofía del futuro.* Este "Yo" stirneriano que sale a relucir al final del mundo actual, no es, pues, un "individuo corpóreo", sino una categoría construida con arreglo al método hegeliano reforzado por aposiciones, cuyos nuevos "saltos de pulga" tendremos ocasión de seguir en el Nuevo Testamento. Aquí, nos limitaremos a observar que este Yo brota, en última instancia, forjándose acerca del mundo del cristiano las mismas fantasías que el cristiano se forja acerca del mundo de las cosas. Así como el cristiano se apropia el mundo de las cosas "metiéndose en la cabeza" toda suerte de fantasías acerca de él, el "Yo" se apropia el mundo cristiano, el mundo de los pensamientos, por medio de una serie de cavilaciones fantásticas acerca de este mundo. "Stirner" cree a pies juntillas lo que el cristianismo se imagina acerca de su actitud ante el mundo, lo da por probado y lo hace suyo bondadosamente.

"En conclusión decimos, pues, que el hombre es justificado *por la fe, sin las obras.*" *A los Rom.* 3, 28.

Hegel, para quien también el mundo moderno se resuelve en el mundo de los pensamientos abstractos, define la misión de la filosofía moderna, por oposición a la antigua, diciendo que, en vez de liberarse, como los antiguos, de la "conciencia natural" y de "purificar al individuo, haciéndolo salir del modo sensorial inmediato, hace de él una sustancia pensada y pensante" (el espíritu), para "superar los pensamientos plasmados, determinados, fijos". Con lo cual, añade,

* Forma dialectal berlinesa de "Gleichgültigkeit", indiferencia *(N. de la ed.).*

se consuma "la dialéctica". *Fenomenología,* págs. 26, 27. "Stirner" se diferencia de Hegel en que lleva a cabo lo mismo que él, pero sin dialéctica.

6

LOS LIBRES

Qué tienen que hacer aquí los "Libres", nos lo dice la Economía del Antiguo Testamento. No podemos nosotros evitar que el Yo, del que nos hemos ocupado tan de cerca, quede ahora relegado ante nosotros a una vaga lejanía. No es, en modo alguno, culpa nuestra el que no pasáramos inmediatamente al Yo desde la pág. 20 "del Libro".

A. — *EL LIBERALISMO POLÍTICO*

La clave para comprender la crítica del liberalismo en San Max y en sus predecesores es la historia de la burguesía alemana. Destacaremos algunos momentos de esta historia, a partir de la Revolución Francesa.

El estado de Alemania al final del siglo pasado se refleja de un modo completo en la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Mientras que la burguesía francesa, gracias a la revolución más gigantesca que conoce la historia, se elevó al poder y conquistó el continente europeo, y mientras que la burguesía inglesa emancipada revolucionó la industria y sometió políticamente a la India y comercialmente al resto del mundo, los impotentes burgueses alemanes sólo consiguieron remontarse a la "buena voluntad". Kant se daba por contento con la simple "buena voluntad" aunque no se tradujera en resultado alguno, y situaba en el *más allá* la *realización* de esta buena voluntad, la armonía entre ella y las necesidades y los impulsos de los individuos. Esta buena voluntad de Kant corresponde por entero a la impotencia, a la pequeñez y a la miseria de los burgueses alemanes, cuyos mezquinos intereses no han sido nunca capaces de desarrollarse hasta convertirse en los intereses comunes, nacionales, de una clase,

razón por la cual se han visto constantemente explotados por los burgueses de todas las demás naciones. A estos mezquinos intereses locales correspondían, de una parte, la real limitación local y provincial de horizontes y, de otra, la arrogancia cosmopolita de los burgueses alemanes. Toda la trayectoria alemana, desde la Reforma, cobra un carácter totalmente pequeñoburgués. La vieja nobleza feudal fue, en su mayor parte, destruida por las guerras de los campesinos; todo lo que de ella quedó en pie fueron, bien los diminutos príncipes sometidos directamente al imperio, y que fueron conquistándose poco a poco cierta independencia e imitando a la monarquía absoluta en las pequeñas y mínimas proporciones de las ciudades, o terratenientes todavía más diminutos, que en parte aportaban sus reducidos patrimonios a las pequeñas cortes, para vivir luego de pequeños puestos en los pequeños ejércitos y en las oficinas del Estado, o bien *Krautjunker* * cuyo género de vida habría avergonzado al más modesto *squire* * inglés o *gentilhomme de province* * francés. La tierra se cultivaba de un modo que no era el régimen de la parcelación ni el del gran cultivo y que, a pesar de persistir el vasallaje y las prestaciones feudales, jamás impulsó a los campesinos a la emancipación, tanto porque este tipo de explotación no permitía que surgiera una clase activamente revolucionaria como porque no tenía a su lado la burguesía revolucionaria correspondiente a una clase campesina de esas características. Por lo que a los burgueses se refiere, no podemos hacer otra cosa que destacar aquí dos o tres rasgos significativos. Es característico que la manufactura del lienzo, es decir, la industria que descansa sobre la rueda de hilar y el telar de mano, llegase a adquirir cierta importancia en Alemania coincidiendo precisamente con el momento en que estos toscos instrumentos eran desplazados en Inglaterra por las máquinas. Pero lo más significativo son sus relaciones con *Holanda*. Holanda, el único miembro de la Hansa [6] que llegó a adquirir una importancia comercial, se desprendió de ella, aisló a Alemania del comercio mundial con excepción de dos

* Hidalgo rural, en Alemania, Inglaterra y Francia respectivamente (*N. de la ed.*).

puertos (Hamburgo y Bremen) y pasó a dominar desde entonces todo el comercio alemán. Los burgueses alemanes eran demasiado impotentes para poder poner coto a la explotación por parte de los holandeses. La burguesía de la pequeña Holanda, con sus desarrollados intereses de clase, era más poderosa que los burgueses de Alemania, mucho más numerosos, pero carentes de intereses o dominados por intereses mezquinos y desperdigados. Y a esta dispersión de los intereses correspondía la dispersión de la organización política del país, los pequeños principados y las ciudades libres del Imperio. ¿De dónde iba a recibir la concentración *política* un país en el que faltaban todas las condiciones *económicas* para ella? La impotencia de cada uno de los campos de la vida (no se puede hablar de estamentos ni de clases, sino a lo sumo de estamentos pretéritos y de clases futuras) no permitía a ninguno de ellos conquistar la hegemonía exclusiva. Y ello traía como necesaria consecuencia el que, durante la época de la monarquía absoluta, que aquí revestía la forma más raquítica, una forma semipatriarcal, aquella esfera especial a la que se le asignó por la división del trabajo la administración de los intereses públicos adquiriera una anormal independencia, llevada todavía más hacia adelante con la moderna burocracia. El Estado se constituyó, así, como un poder en apariencia independiente y ha conservado hasta hoy, en Alemania, esta posición que en otros países es puramente transitoria, una fase de transición. Partiendo de esta posición se explica tanto la honrada conciencia burocrática, que en otros países no se da nunca, como todas esas ilusiones acerca del Estado que en Alemania se abren paso, y la aparente independencia que en este punto adoptan los teóricos con respecto a los burgueses, la aparente contradicción entre la forma en que estos teóricos defienden los intereses de la burguesía y los intereses mismos.

También en Kant nos encontramos, una vez más, con la forma característica que en Alemania adoptó el liberalismo francés, basado en los intereses de clase reales. Ni Kant ni los burgueses alemanes de los que era aplacador portavoz se daban cuenta de que estos pensamientos teóricos de los burgueses descansaban sobre intereses materiales y sobre una *vo-*

luntad condicionada y determinada por las condiciones materiales de producción; por eso Kant separaba esta expresión teórica de los intereses por ella expresados, convertía las determinaciones materialmente motivadas de la voluntad de la burguesía francesa en autodeterminaciones *puras* de la *"libre voluntad"*, de la voluntad en sí y para sí, de la voluntad humana, convirtiéndolas con ello en determinaciones conceptuales puramente ideológicas y en postulados morales. De aquí que los pequeños burgueses alemanes se aterraran ante la práctica de este enérgico liberalismo burgués, tan pronto como se manifestó tanto en el régimen del terror como en el desvergonzado lucro de la burguesía.

Bajo la dominación napoleónica, siguieron los burgueses alemanes entregados a sus mezquinos regateos y a sus grandes ilusiones. Acerca del espíritu de regateo que por aquel entonces prevalecía en Alemania puede San Sancho consultar, entre otros autores, a Jean Paul, para citar tan sólo fuentes de la amena literatura a él asequibles. Los burgueses alemanes que hablaban mal de Napoleón porque les obligaba a beber achicoria y porque venía a perturbar la tranquilidad de su país con la conscripción y el acuartelamiento, derramaban sobre él todo su odio moral y sobre Inglaterra toda su admiración; mientras que Napoleón les prestaba los mayores servicios, al limpiar los establos de Augías de Alemania y al organizar las comunicaciones propias de un país civilizado, los ingleses sólo aguardaban la ocasión de explotarlos *à tort et à travers.** A la manera pequeñoburguesa, lo mismo en uno que en otro caso, los príncipes alemanes se imaginaban luchar en pro del principio de la legitimidad y en contra de la revolución, cuando en realidad se limitaban a actuar como lansquenetes a sueldo de los burgueses de Inglaterra. Bajo estas ilusiones generales, era perfectamente lógico que llevaran la voz cantante los estamentos que gozaban del privilegio de las ilusiones, los ideólogos, los maestros de escuela, los estudiantes, los afiliados a las Ligas de la Virtud, dando una expresión análoga y superabundante a las fantasías generales y a la ausencia general de intereses.

* De arriba abajo, brutalmente (*N. de la ed.*).

La revolución de Julio —saltando por encima de las etapas intermedias, ya que sólo se trata de apuntar aquí algunos de los puntos capitales— impuso a los alemanes desde fuera las formas políticas en consonancia con la burguesía desarrollada. Y, como las relaciones económicas no habían alcanzado aún en Alemania, ni con mucho, la fase de desarrollo correspondiente a estas formas políticas, los burgueses aceptaron estas formas políticas solamente como ideas abstractas, como principios de por sí indiferentes, como buenos deseos y frases, como autodeterminaciones kantianas de la voluntad y de los hombres tal y como debieran ser. De aquí que se comportaran hacia ellas en una actitud mucho más moral y desinteresada que otras naciones; dicho en otras palabras, dieron pruebas de una limitación de horizontes verdaderamente extraordinaria, y todas sus aspiraciones se quedaron en letra muerta.

Por último, la competencia cada vez más violenta del extranjero y del comercio mundial, a la que cada vez menos podía sustraerse Alemania, obligó a los desperdigados intereses locales alemanes a una cierta comunidad. Los burgueses alemanes comenzaron, sobre todo desde 1840, a pensar en asegurar estos intereses comunes; se hicieron nacionales y liberales y exigieron aranceles protectores y constituciones. Llegaron, pues, ahora, sobre poco más o menos, a donde habían llegado los burgueses franceses de 1789.

Cuando, como hacen los ideólogos berlineses, se enjuicia al liberalismo y al Estado, incluso dentro de los marcos de las impresiones locales de Alemania o hasta limitándose a criticar las ilusiones burguesas alemanas acerca del liberalismo, en vez de enfocarlo en conexión con los intereses reales de los que ha brotado y fuera de los cuales no puede existir realmente, se llega, naturalmente, a los resultados más absurdos con respecto al mundo. Este liberalismo alemán, tal y como se lo proclamaba todavía hasta estos últimos tiempos, es, como hemos visto, ya bajo su forma popular, simplemente una serie de fantasías, una ideología acerca del liberalismo *real.* Nada más fácil, por tanto, que convertir totalmente su contenido en filosofía, en puras determinaciones conceptuales, en el "conocimiento de la razón". Y si, encima, se es tan desdichado que sólo se conoce el liberalismo ya patentado bajo la forma su-

blimada que le han dado Hegel y los maestros de escuela puestos a su servicio, se llega a conclusiones que pertenecen exclusivamente al reino de lo sagrado. Un triste ejemplo de esto nos lo suministra nuestro Sancho.

"Tanto se ha hablado en los últimos tiempos", en el mundo activo, de la dominación de los burgueses, "que no debe uno asombrarse de" que "la noticia de ello haya llegado ya hasta Berlín", a través de la traducción de L. Blanc hecha por el berlinés Buhl, etc., y que allí haya atraído la atención de los apacibles maestros de escuela (Wigand, pág. 190). No se puede decir, sin embargo, que "Stirner", en su método de apropiación de las representaciones en curso se haya "asimilado un giro especialmente beneficioso y rentable" (Wig., *ibid.*), como se desprendía ya de su modo de explotar a Hegel y se verá ahora, en lo que sigue.

A nuestro maestro de escuela no se le escapa que, en los últimos tiempos, se identifica a los liberales con los burgueses. Y, como San Max identifica a los burgueses con los buenes burgueses, los pequeños burgueses alemanes, resulta que no recoge lo que se le entrega tal y como ha sido realmente expresado por todos los escritores competentes, a saber: de tal modo que los tópicos liberales sean la expresión idealista de los intereses reales de la burguesía, sino a la inversa, en el sentido de que la mira última del burgués es convertirse en un liberal perfecto, en un ciudadano del Estado. Para él, no es el *bourgeois* la verdad del *citoyen*, sino, por el contrario, el *citoyen* la verdad del *bourgeois*. Y esta manera, tan santa como alemana, de comprender el problema va tan allá, que en la pág. 130 se nos convierte "la ciudadanía" (debiera decir, la dominación de la burguesía) en un "*pensamiento, nada más* que en un pensamiento" y "el Estado" se presenta como "el verdadero hombre" que, en los "derechos humanos", concede a los burgueses individuales los derechos "*del*" hombre, la verdadera consagración, y todo ello después que las ilusiones acerca del Estado y los derechos humanos fueron ya suficientemente puestas de manifiesto en los *Anales Franco-Alemanes,** hecho éste que por fin hubo de poner de mani-

* En los "Anales Franco-Alemanes" sólo se hacía esto, por guardar la ilación, en relación con los derechos del hombre de

fiesto San Max en un "comentario apologético" del año 1845. Así, puede ahora convertir al burgués, distinguiéndolo del burgués empírico como liberal de por sí, en el liberal santo, como convierte al Estado en "lo sagrado" y la relación entre el burgués y el Estado moderno en una relación sagrada, en un *culto* (pág. 131), con lo que, en rigor, pone fin a su crítica acerca del liberalismo político. Lo ha convertido en "lo sagrado".(18)

Pondremos aquí algunos ejemplos de cómo San Max adorna esta propiedad suya con arabescos históricos. Se vale para ello de la Revolución Francesa, para lo que su corredor en historia, San Bruno, le transmite, a base de un pequeño contrato de suministro, unos cuantos datos.

Por medio de algunas palabras de Bailly, transmitidas a su vez por las *Cosas notables* de San Bruno, "adquieren" "los que hasta entonces eran súbditos", gracias a la convocatoria de los Estados Generales, "la conciencia de ser los dueños" (pág. 132). Al revés, *mon brave,** los que ya de antes eran los dueños manifiestan con ello la conciencia de que ya no son simplemente súbditos, conciencia que ya se había adquirido desde mucho antes, por ejemplo en los fisiócratas, y polémicamente contra los burgueses en Linguet, *Théorie des lois civiles,* 1767, en Mercier, en Mably y en todos los escritos contra la fisiocracia. Y este sentido fue reconocido inmediatamente al comienzo de la revolución, por ejemplo por Brissot, Fauchet, Marat, en el *Cercle social,*[7] y por todos los adversarios democráticos de Lafayette. Si San Max hubiese enfocado así el asunto, es decir, tal y como realmente sucedió, independientemente de su corredor en historia, no se asombraría de que "las palabras de Bailly parecieran, ciertamente, *significar* [que cada cual era un dueño..."].

---

la Revolución Francesa. Por lo demás, toda esta concepción de la competencia como uno "de los derechos del hombre" puede documentarse ya un siglo antes en los representantes de la burguesía. (John Hamp[den], Petty, Boisguillebert, Child, etc.). Sobre la actitud de los liberales teóricos ante los burgueses, consúltese [más arriba] acerca de la posición de los ideólogos de una clase ante esta clase misma. *(Nota de Marx y Engels).*

* Mi buen amigo *(N. de la ed.).*

[...“Stirner” cree que “a «los buenos ciudad]anos» puede serles [indiferente quién] [les protege a ellos y a sus principios], si un rey absoluto, un rey constitucional o una república, etc.”. Esto es “indiferente”, por supuesto, para los “buenos ciudadanos” que beben tranquilamente su cerveza blanca en una bodega berlinesa, pero no lo es, ni mucho menos, para los ciudadanos *históricos*. Y es que el “buen ciudadano” “Stirner” se imagina aquí una vez más, como en todo el capítulo, que los burgueses de Francia, de Norteamérica y de Inglaterra son los buenos filisteos berlineses bebedores de cerveza blanca. Traducida de la forma de la ilusión política a un buen alemán, la frase anterior quiere decir lo siguiente: a los burgueses “puede serles indiferente” el que su dominación sea ilimitada o el que otras clases contrarresten su poder político y económico. San Max cree que un rey absoluto o quien sea puede *proteger* a los burgueses tan bien como se protegen ellos mismos. Y que un “rey absoluto” va a poder, incluso, defender “los principios *de ellos*”, que consisten en someter el poder del Estado al *chacun pour soi, chacun chez soi** y en explotarlo a su servicio. ¿Por qué no nos cita San Max un país donde, desarrolladas ya las relaciones del comercio y de la industria y bajo una gran competencia, los burgueses se dejen proteger por un “rey absoluto”? Después de convertir así a los burgueses históricos en filisteos alemanes al margen de la historia, “Stirner” ya no necesita tampoco conocer a otros burgueses que a los “apacibles ciudadanos y leales funcionarios” (!), dos espectros que sólo se dejan ver en el “sacro” suelo alemán, para luego resumir a toda la clase bajo el nombre de “obedientes servidores” (pág. 139). ¿Por qué no echa un vistazo, en busca de estos obedientes servidores, a las bolsas de Londres, Manchester, Nueva York y París? Puesto que San Max se ha puesto en marcha, podría también ahora recorrer *the whole hog*** y dar crédito a un limitado teórico de los *Ventiún Pliegos* cuando dice que “el liberalismo es el conocimiento de la razón aplicado a nuestras condiciones existentes” y declarar que “los liberales son fanáticos de

* Cada cual para sí, cada cual en lo suyo *(N. de la ed.)*.
** Recorrer todo el camino, hacer algo cabalmente *(N. de la ed.)*.

la razón". Por estas [...] frases puede verse hasta qué punto los alemanes [se resisten a] desprenderse de sus primeras ilusiones acerca del libera[lismo]. "Abraham, esperando contra toda esperanza, creyó... por lo cual también le fue imputado a justicia". (*Rom.* 4, 18 y 22).

"El Estado paga bien para que sus buenos ciudadanos puedan sin riesgo pagar mal; se asegura sus servidores, de los que, con buena paga, forma un poder protector, una policía, para los buenos ciudadanos; y los buenos ciudadanos le pagan a él con gusto altos impuestos, para retribuir con menos salarios a sus obreros", pág. 152. Debiera decir: los burgueses pagan bien a su Estado y hacen que la nación pague por ello, para poder pagar mal sin peligro; se aseguran por medio de un buen pago, un poder protector, una policía en los servidores del Estado; pagan con gusto y hacen que la nación pague altos impuestos para poder imponer luego a sus obreros, sin peligro, como tributos (descontándoselo de los salarios) lo que ellos pagan. "Stirner" descubre aquí la novedad económica de que el salario es un impuesto, un tributo que el burgués paga al proletario, mientras que los demás economistas, los profanos, ven en los impuestos un tributo que el proletario paga al burgués.

De la sagrada burguesía pasa ahora nuestro santo Padre de la Iglesia a hablar del proletariado "único" de Stirner (pág. 148), formado por "caballeros de industria, cortesanos, ladrones, bandidos y asesinos, jugadores, gente sin oficio ni beneficio y personas desaprensivas" (*ibíd.*). Forman "el proletariado más peligroso" y se reducen por un momento a "gritones aislados" y, finalmente, a "vagabundos", cuya expresión más acabada son los "vagabundos *espirituales*", incapaces de "mantenerse dentro de los límites de un modo de pensar moderado"... "*¡Tan amplio sentido* tiene el llamado proletariado o" *(per appos.)* "el pauperismo!" (pág. 159).

[El pro]letariado, en la pág. 151, "es absorbido, [por el contrario], por el Estado". Todo [el] proletariado se halla formado, pues, por burgueses y proletarios arruinados, por una colección de *andrajosos* que han existido en todas las épocas y cuya existencia *en masa*, después del final de la Edad Media, precedió al nacimiento en masa del proletariado profano, cosa de la que San Max podría convencerse leyendo la

legislación y la literatura inglesas y francesas. Nuestro santo se forma la misma idea del proletariado que "los buenos apacibles ciudadanos" y, sobre todo, los "leales empleados". Por eso, consecuente con su idea, identifica al proletariado con el pauperismo, siendo así que el pauperismo es la situación del proletariado arruinado, la fase final en que se hunde el proletario incapaz de ofrecer resistencia a la presión de la burguesía, ya que sólo es *pauper* * el proletario despojado de toda energía. *Cfr.* Sismondi, Wade, etc. "Stirner" y consortes, por ejemplo, podrían, a los ojos de los proletarios, en ciertas circunstancias, pasar probablemente por pobres, pero nunca por proletarios.

He ahí las ideas "propias" de San Max acerca de la *burguesía* y el *proletariado*. Pero, en vista de que estas imaginaciones acerca del liberalismo, de los buenos ciudadanos y los vagabundos no le llevan, naturalmente, a nada, se ve obligado, para poder operar el tránsito al comunismo, a traer a escena a los burgueses y proletarios reales, profanos, en la medida en que ha oído hablar de ellos. Así lo hace en las págs. 151 y 152, donde el lumpenproletariado se convierte en los "obreros", en los proletarios profanos, y los burgueses pasan, "con el tiempo" por una serie de "diversas mutaciones" y de "múltiples refracciones". En una de las líneas dice: "*Los poseedores mandan*": son los burgueses profanos, y seis líneas más abajo: "El ciudadano es lo que es por la gracia del Estado": estos ciudadanos son los burgueses sagrados; otras seis líneas más adelante, leemos: "El Estado es el status de la ciudadanía": burgueses profanos, pronunciamiento que se explica diciendo que "el Estado de los poseedores" da "su posesión en feudos" y que "el dinero y los bienes" de los "capitalistas" es ese "patrimonio del Estado" que éste da en "feudos": la burguesía sagrada. Al final, este Estado todopoderoso se convierte de nuevo en "el Estado de los poseedores", es decir, de los burgueses profanos, con lo que guarda consonancia la siguiente frase: "*La burguesía* se hizo *omnipotente* con la revolución", pág. 156. Nunca San Max habría llegado por sí mismo a estas "horribles" contradicciones que "torturan el alma" o,

* En latín y en inglés, pobre, indigente (*N. de la ed.*).

por lo menos, nunca se habría atrevido a promulgarlas, de no haber venido en su ayuda la palabra alemana "*Bürger*", que puede interpretar a su antojo, unas veces como "*citoyen*", otras como "*bourgeois*" y otras como el "buen ciudadano" alemán.

Antes de seguir adelante, debemos registrar aún dos grandes descubrimientos en materia de economía política que nuestro buen hombre "saca a luz" "en la paz del ánimo" y que tienen de común con el "goce del adolescente" de la pág. 17 el ser también "pensamientos puros".

En la pág. 150, se reducen todos los males de las condiciones sociales existentes al hecho de que "burgueses y obreros creen en la «verdad» del dinero". *Jacques le bonhomme*, como se ve, se imagina que depende de los "burgueses" y los "obreros", desperdigados por todos los estados civilizados del mundo, el levantar acta, un buen día por la mañana, de golpe y porrazo, de su "falta de fe" en la "verdad del dinero", y cree incluso que, si semejante absurdo fuese posible, se conseguiría algo con ello. Cree que cualquier literato de Berlín puede abolir la "verdad del dinero" ni más ni menos que como, dentro de su cabeza, le es dable abolir la "verdad" de Dios o de la filosofía hegeliana. A un santo como San Max, que mira al cielo y vuelve su profano trasero al mundo profano, le tiene sin cuidado, naturalmente, el que el dinero sea un producto necesario de ciertas relaciones de producción y de intercambio y se mantenga en pie como una "verdad" mientras estas relaciones existen.

El segundo de los descubrimientos se hace en la pág. 152 y consiste en que "el obrero no puede valorizar su trabajo" porque "cae en manos" "de aquellos" que han recibido "en feudo" "algún bien del Estado". Lo que no es sino una nueva explicación de la tesis de la pág. 151, ya citada más arriba, según la cual el obrero es absorbido por el Estado. Ante lo que cualquiera se hace en seguida "la simple reflexión" —que "Stirner" no se la haga no es "de extrañar"— de cómo se explica que, siendo *así*, el Estado no entregue también cualquier "bien del Estado" "en feudo" a los "obreros". De haberse formulado esta pregunta, probablemente San Max se habría ahorrado su construcción de la ciudadanía "sagrada", pues

necesariamente se habría dado cuenta de cuáles son las relaciones entre los poseedores y el Estado moderno.

A través de la contraposición entre burguesía y proletariado —esto lo sabe hasta "Stirner"— se llega al comunismo. Pero, *cómo* se llega a ello, esto lo sabe *solamente* "Stirner".

"Los obreros tienen en sus manos el poder más formidable: *les basta* con paralizar el trabajo y *considerar* y disfrutar lo elaborado como suyo. Tal es el sentido de los disturbios obreros que se producen *de vez en cuando*", pág. 153. Los disturbios obreros, que ya bajo el emperador bizantino Zenón dieron origen a una ley (Zenón, *De novis operibus constitutio**), que "se produjeron" en el siglo XIV con la Jacquerie y la sublevación de Wat Tyler, en 1518 en Londres cuando el *Evil May-day*** y en 1549 con la gran rebelión del curtidor Kett; que luego ocasionaron los *Acts* 2 y 3 Eduardo VI, 15, y una serie de resoluciones parlamentarias; que poco después, en 1640 y 1659 (ocho sublevaciones en un solo año) ocurrieron en París y que ya desde el siglo XIV, a juzgar por la correspondiente legislación, debieron de ser frecuentes en Francia e Inglaterra; la continua guerra que, desde 1770 en Inglaterra y desde la revolución en Francia, mantienen los obreros contra los burgueses con las armas de la violencia y la astucia: todo esto sólo existe, para San Max, "de vez en cuando", en Silesia, en Posen, en Magdeburgo y en Berlín, "según anuncian los periódicos alemanes". A la manera como se lo imagina *Jacques le bonhomme,* lo elaborado seguiría existiendo y reproduciéndose siempre, como objeto de "consideración" y "disfrute", aunque los productores "paralizaran el trabajo". Como hace arriba con el dinero, nuestro buen ciudadano vuelve a convertir aquí a "los obreros", desperdigados por todo el mundo civilizado, en una sociedad cerrada, que no tiene más que tomar un acuerdo, para verse libre de todas las dificultades. San Max ignora, naturalmente, que solamente desde 1830 se han hecho en Inglaterra cincuenta intentos, por lo menos, y

* Decreto sobre los nuevos servicios o trabajos *(N. de la ed.).*

** Fatal día de mayo *(N. de la ed.).*

que en los momentos actuales todavía se hace otro, para agrupar a todos los obreros, solamente de Inglaterra, en una sola asociación y que razones altamente empíricas han hecho fracasar todos estos proyectos. Ignora que incluso una minoría de los obreros, unidos para paralizar el trabajo, se ve muy pronto obligada a actuar revolucionariamente, hecho que habría podido comprobar en la insurrección inglesa de 1842 y, ya antes, en la insurrección gala de 1839, en cuyo año la excitación revolucionaria entre los obreros cobró por primera vez extensa expresión en el "mes sagrado", que se proclamó simultáneamente con el armamento general del pueblo. Por donde puede verse, una vez más, cómo San Max trata por doquier de hacer pasar sus absurdos por "*el* sentido" de los hechos históricos, sin conseguirlo más que con respecto a *su* "Se"; hechos históricos "en los que desliza por debajo de cuerda su sentido y que, con ello, se convierten necesariamente en un contrasentido" Wigand, pág. 194). Por lo demás, a ningún proletario se le pasa por las mientes ir a aconsejarse con San Max acerca del "sentido" de los movimientos proletarios o de lo que es necesario hacer ahora en contra de la burguesía.

Después de esta gran campaña, nuestro San Sancho se retira junto a su Maritornes con la siguiente fanfarria:

"El Estado descansa sobre la *esclavitud del trabajo.* Cuando el *trabajo* sea *libre,* el Estado se verá perdido" (pág. 153).

El Estado *moderno,* la dominación de la burguesía, descansa sobre la *libertad del trabajo.* San Max, como de costumbre, aunque con rasgos harto caricaturescos, se abstrae por sí mismo de los *Anales franco-alemanes,* donde se ve que con la libertad de la religión, del Estado, del pensamiento y por ahí adelante, y también, "por tanto", "así también" y "acaso" del *trabajo,* no Yo, sino uno de mis déspotas se hace libre. La libertad del trabajo es la libre competencia entre los obreros. San Max tiene muy poca suerte, como en *todos los otros* campos, también en el de la economía política. El trabajo *es* libre en todos los países civilizados; no se trata de liberar al trabajo, sino de abolirlo.

B. — *EL COMUNISMO*

San Max llama al comunismo el "liberalismo social", pues sabe seguramente la mala fama que la palabra liberalismo tiene entre los radicales de 1842 y entre los más avanzados de todos, que son los librepensadores berlineses. Y esta metamorfosis le da ocasión y valor para poner en labios de los "liberales sociales" diversas cosas que nunca habían sido dichas antes de "Stirner" y cuya refutación conducirá, al mismo tiempo, a la refutación del *comunismo.*

La superación del comunismo se lleva a cabo por medio de una serie de construcciones, en parte lógicas y en parte históricas.

Primera construcción lógica. Porque "Nos veamos convertidos en servidores de egoístas", "no debemos" "convertirnos Nosotros" mismos "en egoístas, sino más bien hacer imposibles a los egoístas. Debemos convertirlos a todos ellos en desharrapados, no queremos poseer nada, para que «todos» posean. Así piensan los sociales. ¿Quién es esa persona a la que llamáis «todos»? Es la «sociedad»", pág. 153.

Por medio de un par de comillas, Sancho convierte aquí a "todos" en una persona, la sociedad como persona, como sujeto = a la sagrada sociedad, a lo sagrado. Ahora, nuestro santo sabe ya donde está y puede dar rienda suelta a su entusiasmo contra "lo sagrado", con lo que, naturalmente, queda destruido el comunismo.

"No es de extrañar" que, aquí, San Max vuelva a poner en boca de los "Sociales" *su propia* necedad, atribuyéndosela como el sentido propio *de ellos.* En primer lugar, identifica el "tener" como propietarios privados con el "tener" en general. En vez de detenerse a considerar las relaciones específicas entre la propiedad privada y la producción, el "tener" como terrateniente, como rentista, como comerciante, como fabricante y como obrero —en el que la "tenencia" se revela como un tener muy determinado, como el mando sobre el trabajo ajeno—, convierte todas estas relaciones en el "tener"*

. . . .

* Faltan cuatro páginas en el manuscrito (*N. de la ed.*).

.... el liberalismo político, que hacía de la "nación" la suprema propietaria. El comunismo ya no tiene, por tanto, ninguna "propiedad personal" que "abolir", sino, a lo sumo, que equilibrar la distribución de los "feudos", introducir en ello la "égalité". Acerca de la sociedad como "suprema propietaria" y de los "desharrapados", puede consultar San Max, entre otras cosas, el *Égalitaire* de 1840: "La propiedad social es una contradicción; en cambio, la riqueza social es una consecuencia del comunismo. Fourier dice cien veces, por oposición a los pudorosos moralistas burgueses, que el mal social no está en que unos cuantos posean demasiado, sino en que todos posean poco", lo que le lleva también a señalar, *La fausse industrie,* París, 1835, pág. 410, la "pobreza de los ricos". Y ya en 1839, es decir, antes de las *Garantías* de Weitling, en la revista comunista alemana *Die Stimme des Volks,** que veía la luz en París, cuaderno II, pág. 14, se decía, por la misma razón: "La propiedad privada, la tan ensalzada, laboriosa, placentera e inocente «adquisición privada», atenta manifiestamente contra la riqueza de la vida". San Sancho abraza aquí la idea de algunos de los liberales que se pasan al comunismo y el modo de expresarse de algunos comunistas que, por razones de orden muy práctico, hablan en forma política en favor del comunismo.

Después de transferir la propiedad a la "sociedad", todos los copartícipes de esta sociedad se convierten inmediatamente, para él, en desposeídos y desharrapados, a pesar de que ellos mismos, en la representación que *él* se forma del orden de cosas comunistas, "poseen" a la "suprema propietaria". La bien intencionada propuesta que hace a los comunistas de "elevar la palabra «desharrapado» a título de honor, a la manera como hizo la revolución con la palabra ciudadano", es un ejemplo bien palmario de cómo confunde el comunismo con algo que pertenece ya al remoto pasado. La misma revolución, por oposición a las "*honnêtes gens*", que él traduce muy pobremente por buenos ciudadanos, se ha encargado de "elevar a título de honor" la palabra *sans-culotte.*

* "La Voz del Pueblo" *(N. de la ed.).*

San Sancho hace eso para que se cumpla la palabra escrita por el profeta Merlín acerca de los tres mil y trescientos azotes que deberá darse el hombre que ha de venir:

Es menester que Sancho, tu escudero,
Se dé tres mil azotes y trescientos
En *ambas sus valientes posaderas*
Al aire descubiertas, y de modo
Que le escuezan, le amarguen y le enfaden.*

(Don Quijote, parte II, cap. XXXV).

San Sancho registra "la elevación de la sociedad a la suprema propietaria", como "segundo *robo* cometido contra lo personal, en interés de la humanidad", mientras que el comunismo sólo es el robo acabado y perfecto contra el "robo de lo personal". "Porque considera el robo como condenable sin ningún género de duda, cree, por ejemplo", San Sancho "haber anatematizado" el comunismo "ya con la anterior" "tesis". ("El Libro", pág. 102). Si "Stirner" "había" "venteado incluso el robo" en el comunismo, ¡"cómo no había de sentir contra él una «profunda repugnancia» y una «legítima indignación»"! (Wig., pág. 156). Retamos por la presente a "Stirner" a que nos nombre al burgués que haya escrito sobre el comunismo (o sobre el cartismo) y no haya prorrumpido con mucho énfasis en la misma necedad. El comunismo cometerá, por supuesto, un "robo" contra lo que el burgués considera como "personal".

Primer corolario, pág. 349: "El liberalismo se presentó en seguida con la explicación de que forma parte de la esencia del hombre el ser, no *propiedad,* sino propie*tario.* Como de lo que se trataba era del hombre, y no del individuo, el cuánto, que constituía precisamente el interés específico de los individuos, quedaba encomendado a éstos. *De aquí* que el egoísmo de los individuos retuviese en este cuánto el mayor margen de libertad e impulsase una incansable competencia". Es decir, el liberalismo, o sean los propietarios privados liberales, dieron al comienzo de la Revolución Francesa una

* Estos versos aparecen citados en español, en el original *(N. de la ed.).*

apariencia liberal a la propiedad privada, al proclamarla como un derecho humano. Se veían obligados a hacerlo así por su posición como partido revolucionario; se vieron obligados, incluso, a dar a la masa del pueblo campesino de Francia, no sólo el derecho de propiedad, sino también a dejarle que *tomase* la propiedad *real y efectiva,* y podían hacerlo así porque con ello salía indemne y hasta quedaba asegurado su "cuánto", que era lo que fundamentalmente les importaba. Vemos confirmado aquí, además, cómo San Max hace a la competencia brotar del liberalismo, azote que se permite dar a la historia en venganza de los que, como más arriba hemos visto, se tuvo que propinar él a sí mismo. La "explicación más precisa" del manifiesto con que hace que "se presente *en seguida*", el liberalismo la encontramos en Hegel, quien en 1820 se expresaba así: "Con relación a las cosas exteriores, lo racional" (es decir, lo que me cuadra como razón, como hombre) "es que yo posea propiedad;... qué posea y *cuánto,* será, por tanto, una contingencia jurídica" *(Filos. del der.,* § 49). Lo característico en Hegel es que convierte la frase del burgués en un concepto real, en la esencia de la propiedad, lo que "Stirner" se apresura a imitar de él sumisamente. San Max hace descansar en el razonamiento anterior la manifestación ulterior de que el comunismo "planteó el problema del *cuánto* de la posesión, contestándolo en el sentido de que el hombre debe poseer lo que necesita. ¿Se contentará con eso Mi egoísmo? Debo más bien poseer tanto como sea capaz... de apropiarme" (pág. 349). En primer lugar, hay que hacer notar, a este propósito, que el comunismo no ha surgido en modo alguno del § 49 de la *Filosofía del derecho* de Hegel y de su "qué y cuánto". En segundo lugar, "*al* comunismo" no se le ocurre dar algo "*al* hombre", ya que "*el* comunismo" no piensa que "*el* hombre" "necesite" algo, como no sea un breve esclarecimiento crítico. En tercer lugar, "Stirner" atribuye al comunismo, por debajo de cuerda, las "necesidades" del burgués actual; introduce, por tanto, una distinción que, en su miserable pobreza, sólo puede tener importancia dentro de la sociedad actual y de su imagen ideal, que es la asociación stirneriana de "gritones individuales" y de costureras libres. "Stirner" revela de nuevo una gran "penetración" con respecto al comunismo. Finalmente, en su postulado acerca

de la necesidad de poseer tanto cuanto pueda ser capaz de apropiarse (a menos que no se trate de la frase burguesa habitual de que cada cual debe llegar a poseer lo que pueda, es decir, del derecho de la *libre adquisición*), da el comunismo ya por implantado, para poder desarrollar y hacer valer libremente su "capacidad", lo que en modo alguno depende sólo de él, ni de su "capacidad", sino que depende también de las condiciones de producción y de intercambio en que vive. (Cfr. más abajo, la "asociación"). Por lo demás, San Max no procede ni siquiera con arreglo a su propia doctrina, ya que en todo su "Libro" revela que "necesita", usa y consume cosas que "no es capaz" de "apropiarse", de asimilarse.

Segundo corolario. "Pero los reformadores sociales nos predican un derecho social. El individuo se convierte aquí en esclavo de la sociedad", pág. 246. "A juicio de los comunistas, cada cual debe disfrutar de los eternos derechos humanos", pág. 238. De las expresiones derecho, trabajo, etc., *tal y como las emplean los escritores proletarios* y del modo como debe comportarse hacia ellas la crítica, hablaremos al tratar del "verdadero socialismo" (véase tomo II). Por lo que al derecho se refiere, nosotros hemos puesto de relieve, entre muchos otros, la contraposición entre el comunismo y el derecho, tanto el político como el privado y bajo la forma más general de todas, la del derecho humano. Véanse los *Anales franco-alemanes*, donde se concibe el privilegio, el derecho preferente, como lo que corresponde a la propiedad privada vinculada a un estamento, y el derecho en general como lo que corresponde al estado de la competencia, de la libre propiedad privada, pág. 206 y en otros lugares; y lo mismo el derecho humano como privilegio y la propiedad privada como monopolio; y allí, pág. 72, se entrelaza también la crítica del derecho con la filosofía alemana y se la enfoca como una consecuencia de la crítica de la religión, y se conciben expresamente los axiomas del derecho que deben conducir al comunismo como axiomas de la propiedad privada y el derecho a poseer en común como una premisa imaginaria del derecho de propiedad privada, págs. 98, 99. Por lo demás, solamente a un maestro de escuela berlinés se le podía ocurrir

oponer a un Babeuf la fraseología reproducida más arriba y tomarlo por representante teórico del comunismo. Sin embargo, no tiene escrúpulo en afirmar, página 247, que el comunismo, el cual profesa "que los hombres tienen por naturaleza derechos iguales, refuta su propia tesis al decir que no tienen por naturaleza derecho alguno. Pues no quiere, por ejemplo, reconocer que los padres tienen derechos respecto a los hijos, ya que suprime la familia. Todo este principio revolucionario o babuvista (cfr. *Los comunistas en Suiza, Informe de una Comisión*, pág. 3) descansa sobre una concepción religiosa, es decir, falsa". Llega un yanqui a Inglaterra, se encuentra con que el juez de paz le impide azotar a su esclavo y exclama, con gran indignación: *Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?* * San Sancho se pone aquí en ridículo por partida doble. De una parte, considera como una abolición de los "derechos iguales de los hombres" el hecho de que se hagan valer los "derechos iguales por naturaleza" de los hijos frente a los padres, de que se conceda tanto a los hijos como a los padres el *mismo* derecho humano. De otra parte, *Jacques le bonhomme* cuenta, dos páginas antes, que el Estado no se inmiscuye si el hijo es azotado por el padre, porque reconoce el derecho de familia. Por tanto, lo que en un sitio presenta como un derecho particular (el derecho de familia) lo incluye en el otro entre "los derechos iguales por naturaleza de los hombres". Finalmente, nos confiesa que sólo conoce a Babeuf por el informe de Bluntschli, el cual nos confiesa a su vez, pág. 3, que ha extraído su sabiduría del despierto L. Stein, doctor en derecho. Qué profundo conocimiento posee San Sancho del comunismo, se desprende de esta cita. Así como San Bruno es su corredor en materia de revolución, San Bluntschli es su corredor en materia de comunismo. Así las cosas, no puede tampoco sorprendernos si, un par de líneas más adelante, nuestra voz de Dios en la tierra reduce la *fraternité* ** de la revolución a la "igualdad de los hijos de Dios" (¿en qué tratado de dogmática cristiana aparece la palabra *égalité?* ***).

* ¿Llaman ustedes país libre a éste, donde uno no puede zurrar a su negro? (*N. de la ed.*).
** Fraternidad (*N. de la ed.*).
*** Igualdad (*N. de la ed.*).

Tercer corolario, pág. 414. Puesto que el principio de la comunidad culmina en el comunismo, tenemos que el comunismo = "gloria del Estado del amor". Del Estado del amor, fabricación propia de San Max, deriva éste aquí el comunismo, que, en estas condiciones, resulta ser también, como es natural, un comunismo exclusivamente stirneriano. San Sancho sólo conoce, de una parte, el egoísmo y, de otra, la exigencia de servicios de amor, de caridad y de limosnas de la gente. Fuera y por encima de este dilema no existe nada, para él.

Tercera construcción lógica. "Como en la sociedad se ponen de manifiesto los males más opresores, piensan especialmente" (!) "los oprimidos" (!) "que la culpa de ello se encuentra en la sociedad y se proponen como misión descubrir la sociedad justa", pág. 155. "Stirner", por el contrario, "se propone como misión" "descubrir" "la sociedad" que *a él* le cuadra, la sociedad sagrada, la sociedad como *lo* sagrado. Los hoy "oprimidos" "en la sociedad" "piensan" solamente en imponer la sociedad que *a ellos les cuadra* y que consiste, ante todo, en la abolición de la sociedad actual sobre la base de las fuerzas productivas preestablecidas. Porque, *e.g.**, "se pongan de manifiesto" en una máquina "males opresores" que le impiden, por ejemplo, marchar, y los que la necesitan, por ejemplo para sacar de ella dinero, habiendo descubierto la causa de los males, deciden transformarla, etc., se proponen como misión, según San Sancho, no *el arreglar* la máquina deteriorada, sino el descubrir la máquina *justa,* la máquina sagrada, la máquina como lo sagrado, lo sagrado como la máquina, la máquina en el cielo. "Stirner" les aconseja que busquen la culpa "*dentro de sí*". ¿No es culpa suya, por ejemplo, el que necesiten de la azada y del arado? ¿No podían cavar la tierra con las uñas, para sembrar y desenterrar las patatas? El santo les predica acerca de esto, en la pág. 156: "Es una vieja tendencia la de querer descubrir la culpa en todo los demás menos en uno mismo; querer buscarla en el Estado o en la avaricia de los ricos, aunque es justamente, sin embargo, culpa nuestra". El "oprimido" que

* *Exempli gratia* = por ejemplo *(N. de la ed.).*

busca "en el Estado" "la culpa" del pauperismo no es, como más arriba veíamos, otro que el propio *Jacques le bonhomme.* Y, en segundo lugar, el "oprimido" que se tranquiliza creyendo haber descubierto la "culpa" en la "avaricia del rico" es también *Jacques le bonhomme.* En la obra *Facts and Fictions**, del sastre y doctor en filosofía John Watt, en la de Hobson, *Poor Man's Companion***, etc., habría podido ver con mayor claridad en lo tocante a los otros oprimidos. ¿Y quién es, en tercer lugar, la persona que sirve de sujeto a "nuestra culpa"? ¿Acaso el niño proletario que nace escrofuloso, al que se cría con opio y que a los siete años entra a trabajar en la fábrica; o tal vez el obrero individual, a quien aquí se incita a "sublevarse" contra el mercado mundial con sus solos puños; o quizá la muchacha condenada o a morir de hambre o a prostituirse? No, sino solamente quien busca "toda la culpa", es decir, la "culpa" de todo el estado actual del mundo, "en sí" mismo; es decir, nadie sino, una vez más, el mismísimo *Jacques le bonhomme:* "Es la vieja tendencia" de la introspección y la penitencia cristianas bajo forma germánico-especulativa, de la fraseología idealista, en la que yo, el hombre real, no puedo cambiar la realidad, que sólo puedo modificar en unión de otros, pero puedo cambiarme a mí mismo. "Es la lucha interior del escritor consigo mismo" *(La sagrada familia,* pág. 122, cfr. págs. 73, 121 y 306).

Según San Sancho, los oprimidos por la sociedad buscan, pues, la sociedad justa. Consecuente con esto, debía hacer también que quienes "buscan la culpa en el Estado", y ambos son en él *las mismas* personas, buscaran el *Estado justo.* Pero no puede hacerlo, pues ha oído algo de que los comunistas pretenden abolir el Estado. Se cree obligado a componer esta abolición del Estado, para lo que San Sancho recurre una vez más a su "rocín" de la aposición, de un modo que "parece muy simple": "Puesto que los obreros se hallan en *estado de necesidad,* hay que abolir el actual *estado de cosas,* es decir, el *Estado* (*status* = *estado*)" (*ibíd.*).

* Hechos y ficciones *(N. de la ed.).*
** El compañero del pobre *(N. de la ed.).*

Por tanto:

Estado de necesidad = estado actual de cosas.
Estado actual de cosas = estado.
Estado = status.
Status = Estado.
Luego, estado de necesidad = Estado.

¿Puede nada "parecer más simple"? "Sólo es de extrañar" que los burgueses ingleses de 1688 y los franceses de 1789 no "establecieran" estas "sencillas reflexiones" y ecuaciones, en aquellos tiempos en que la ecuación estado = status = el Estado era todavía más clara que hoy. De donde se sigue que dondequiera que exista un "estado de necesidad", debe abolirse "*el* Estado", que, naturalmente, es el mismo en Prusia que en Norteamérica.

San Sancho, siguiendo su costumbre, emite ahora unos cuantos proverbios salomónicos.

Proverbio salomónico núm. I, pág. 163. "Los sociales no piensan que la sociedad es en modo alguno un Yo que pueda dar, etc., sino un instrumento, del que podemos extraer provecho; que no tenemos deberes sociales, sino simplemente intereses, que no debemos a la sociedad ninguna clase de sacrificios, sino que, al sacrificar algo, nos sacrificamos nosotros; no piensan así, porque se hallan encuadrados dentro del principio religioso y aspiran afanosamente a una sociedad sagrada".

De donde se derivan las siguientes "penetraciones" en lo que es el comunismo:

1) San Sancho se ha olvidado totalmente de que era él mismo *quien convertía "la sociedad" en un "Yo"* y de que se halla, por tanto, en su propia "sociedad";

2) cree que los comunistas esperan que "la sociedad" les "dé" algo, mientras ellos se dan, a lo sumo, una sociedad;

3) convierte la sociedad, antes de que exista, en un instrumento del que trata de extraer provecho, sin que él y otra gente, mediante su comportamiento social mutuo, haya producido una sociedad y, por tanto, este "instrumento";

4) cree que en la sociedad comunista puede hablarse de "deberes" e "intereses", como dos términos complementarios de una antítesis que se da solamente en la sociedad bur-

guesa (en el interés, el burgués reflexivo intercala siempre un tercer elemento entre sí mismo y sus manifestaciones de vida, manera ésta que se revela de un modo verdaderamente clásico en Bentham, cuya nariz necesita tener un interés antes de decidirse a oler. Cfr. "el Libro", sobre el *derecho* a su nariz, pág. 247);

5) San Max cree que los comunistas tratan de "hacer sacrificios" "a la sociedad", cuando lo que tratan es, a lo sumo, de sacrificar la sociedad existente; por ello, San Max debería sostener que la conciencia comunista de que su lucha es una lucha común a todos los hombres surgidos del régimen burgués, equivale a un sacrificio que se ofrecen a sí mismos;

6) cree que los sociales se hallan encuadrados dentro de un principio religioso, y

7) que aspiran a una sociedad sagrada, lo que ha sido contestado ya más arriba. Cuán "celosamente" "aspira" San Sancho a una "sociedad sagrada", para poder refutar por medio de ella el comunismo, ya lo hemos visto.

Proverbio salomónico núm. II, pág. 277. "Si el interés por la cuestión social fuese menos apasionado y ofuscado, *se* reconocería... que una sociedad no puede ser nueva mientras los que la forman y constituyen sigan siendo los mismos de antes".

"Stirner" cree aquí que los proletarios comunistas que revolucionan la sociedad y establecen las relaciones de producción y la forma de intercambio sobre una nueva base, es decir, que se establecen sobre sí mismos como los nuevos, sobre su nuevo modo de vida, siguen siendo "los mismos de antes". La incansable propaganda a que se entregan estos proletarios, las discusiones que diariamente mantienen entre sí, demuestran suficientemente hasta qué punto no quieren seguir siendo "los mismos de antes", ni quieren que lo sean los hombres. "Los mismos de antes" lo serían si, con San Sancho, "buscasen la culpa en sí mismos"; pero, saben demasiado bien que sólo al cambiar las circunstancias, dejarán de ser "los mismos de antes", y por eso están resueltos a hacer que estas circunstancias cambien en la primera ocasión. En la actividad revolucionaria, el cambiarse coincide con el hacer cambiar las circunstancias.

Este gran proverbio es esclarecido por medio de un ejemplo igualmente grande, tomado también, como es natural, del mundo de "lo sagrado". "Si del pueblo judío surgiese, por ejemplo, *una sociedad* que difundiese por la tierra una nueva fe, *estos apóstoles* no deberían seguir siendo unos fariseos".

Los primeros cristianos	=	una sociedad para la difusión de la fe (fundada en el año I).
	=	*Congregatio de Propaganda Fide* * (fundada en 1640).
Año I	=	año 1640.
Esta sociedad que debe nacer	=	estos apóstoles.
Estos apóstoles	=	no judíos.
El pueblo judío	=	fariseos.
Cristianos	=	no fariseos.
	=	no el pueblo judío.

¿Puede haber algo más simple?

Fortalecido por estas ecuaciones, San Max proclama tranquilamente la gran frase histórica: "Los hombres, lejos de dejarse desarrollar, *han querido siempre* fundar una sociedad". Los hombres, lejos siempre de querer fundar una sociedad, dejaron sin embargo que la sociedad se desarrollara, porque ellos sólo han querido desarrollarse como individuos, razón por la cual sólo en la sociedad y a través de ella alcanzaron su propio desarrollo. Por lo demás, sólo a un santo de la estirpe de nuestro Sancho se le podía ocurrir separar el desarrollo de "los hombres" del desarrollo de "la sociedad" en que estos hombres viven, y seguir fantaseando sobre esta base fantástica. Se ha olvidado, por otra parte, de la tesis que San Bruno le había inspirado y en la que, poco antes, formulaba a los hombres el postulado moral de cambiar ellos mismos y hacer cambiar así a su sociedad, postulado en el que, como se ve, identifica el desarrollo de los hombres con el desarrollo de su sociedad.

---

* Congregación para la Propagación de la Fe *(N. de la ed.)*.

Cuarta construcción lógica. "Stirner", en la pág. 156, hace decir al comunismo, por oposición a los ciudadanos del Estado, lo siguiente: "Nuestra esencia" (!) "no reside en que todos seamos hijos iguales del Estado" (!), "sino en que todos somos los unos para los otros. Somos todos iguales en cuanto somos los unos para los otros, en que cada uno trabaja para el otro, en que cada uno de Nosotros es un obrero". Para él, pues, el "existir como obreros" = "cada uno de Nosotros *sólo* puede existir por el otro", en que, por tanto el otro "trabaja, por ejemplo, para que Yo me vista, Yo trabajo para que él satisfaga su necesidad de divertirse, él para que Yo me alimente, Yo para que él se instruya. El trabajar constituye, por tanto, Nuestra dignidad y Nuestra igualdad. ¿Qué beneficios Nos trae la ciudadanía? Cargas. ¿Y en qué estimación se tiene Nuestro trabajo? En la más baja posible. ¿Qué podéis oponer a Nosotros? ¡Solamente trabajo también!" "Solamente por el trabajo Os somos deudores de una recompensa"; "sólo por lo que [Nos] ofrecéis de útil" "tenéis algún derecho sobre Nosotros". "Sólo queremos valer para Vosotros lo que os suministramos, y el mismo valor debéis Vosotros tener para Nosotros". "Las prestaciones que valen algo para Nosotros, es decir, los trabajos de utilidad común, determinan el valor. Quien suministra algo útil no se halla por debajo de nadie, o... todos los trabajadores (de utilidad común) son iguales. Y como el operario es digno de su remuneración, también el salario debe ser igual", págs. 157, 158.

En "Stirner", "el comunismo" comienza por fijarse en *"la esencia";* como un buen "joven" sólo pretende ver "lo que hay detrás de las cosas". A nuestro santo le tiene, naturalmente, sin cuidado el que el comunismo sea un movimiento extraordinariamente práctico, que persigue fines prácticos con medios prácticos y que, a lo sumo, solamente en Alemania y frente a los filósofos alemanes puede detenerse por un momento en "la esencia". Se comprende, pues, que este "comunismo" stirneriano, que tanto suspira por "la esencia", sólo llegue a una categoría filosófica, la del "ser los unos para los otros", que después, por medio de unas cuantas violentas ecuaciones,

Ser los unos para los otros = existir solamente *por* el otro
= existir como obrero
= el trabajar general,

se acerca algo al mundo empírico. Por lo demás, se desafía a San Sancho a que cite, por ejemplo en *Owen* (que, como representante del comunismo inglés, puede invocarse en favor "del comunismo" tanto como, por ejemplo, el no comunista Proudhon,[19] del que San Sancho abstrae y adereza por cuenta propia la mayoría de las tesis anteriores), un solo pasaje en el que figure algo, lo que sea, de las tesis anteriores acerca de "la esencia", el trabajar general, etc. Pero no hace falta siquiera que vayamos tan lejos. La revista comunista alemana ya citada más arriba, *Die Stimme des Volkes,* se expresa así, en el tercer cuaderno: "Lo que hoy se llama *trabajo no es más que un fragmento diminuto y miserable* de la formidable y poderosísima producción; a saber, *la religión* y la moral honran sólo aquella producción repulsiva y peligrosa, bautizándola con el nombre de *trabajo*, y, encima, se atreven a poner en circulación toda suerte de máximas de bendición (o de brujería) acerca de ello, tales como las de «trabajar con el sudor de su frente», como prueba de Dios, o «el trabajo endulza la vida», como estímulo, etc. La moral del mundo en que vivimos se guarda prudentemente de llamar también trabajo a los lados divertidos y libres de las actividades de los hombres, a pesar de que también eso es producir. Lo condena con los nombres de vanidad, vanos placeres o voluptuosidad. El comunismo desenmascara estas hipócritas prédicas, esta mísera moral". Bajo el nombre del "trabajar general", San Max reduce ahora todo el comunismo al salario igual, descubrimiento que luego se repite en las tres siguientes "refracciones", pág. 357: "Contra la competencia se alza el principio de la sociedad de los desharrapados, *la distribución.* ¿Acaso Yo, que poseo mucho, no he de llevar ninguna ventaja a quienes no poseen nada?" Más adelante, en la pág. 363, nos habla de una "tasa general para la actividad humana, en la sociedad comunista". Y, por último, en la pág. 350, donde atribuye a los comunis-

tas el que consideran "el trabajo" como "el único patrimonio" de los hombres. Como se ve, San Max desliza de nuevo en el comunismo la propiedad privada bajo sus dos formas, como distribución y como trabajo asalariado. Como había hecho ya más arriba, a propósito del "robo", San Max vuelve a manifestar las ideas burguesas más triviales y más limitadas como sus "propias" "penetraciones" del comunismo. Se hace perfectamente digno del honor de tener por maestro a Bluntschli. Como auténtico pequeño burgués, le entra luego el temor de que él, "que posee mucho", no vaya a "llevar ninguna ventaja a quienes no poseen nada" —a pesar de que a nada debería temer tanto como a verse confiado a su propio "patrimonio"—. De pasada, el "que posee mucho" se imagina que la ciudadanía del Estado es indiferente para los proletarios, después de haber dado por supuesto que la *poseían*. Exactamente lo mismo que más arriba se imaginaba que la forma de gobierno era indiferente para los burgueses. A los obreros les importa tanto la ciudadanía del Estado, es decir, la ciudadanía *activa*, que allí donde la *poseen*, como ocurre en Norteamérica, la "valorizan", y donde no la tienen quieren adquirirla. Basta con seguir las deliberaciones de los obreros norteamericanos en innumerables mítines, toda la historia del cartismo inglés y la del comunismo y el reformismo franceses.

Primer corolario. "El obrero, en su conciencia de que lo esencial en él es el obrero, se mantiene alejado del egoísmo y se somete a la autoridad superior de una sociedad de obreros, lo mismo que el ciudadano se entregaba con devoción" (!) "al Estado de la competencia", pág. 162. El obrero se atiene, a lo sumo, a la conciencia de que lo esencial en él para el burgués es el obrero, el cual puede hacerse valer por ello mismo en cuanto tal contra el burgués. Los dos descubrimientos de San Sancho, la "devoción del burgués" y el "*Estado* de la competencia", pueden registrarse como nuevas pruebas de "capacidad" del que "posee mucho".

Segundo corolario. "El comunismo *debe* procurar el «bien de todos». *Lo que parece realmente* como si, en este punto, nadie necesitara quedarse atrás. Pero, ¿cuál será este bien? ¿Acaso es uno y el mismo para todos?... Si ello es así,

se tratará del «verdadero bien». Pero, ¿no llegamos con ello exactamente al punto donde la religión inicia su régimen de poder?... La sociedad ha decretado un bien como el «verdadero bien», y si este bien fuese, por ejemplo, *los goces honradamente adquiridos* y Tú prefirieras la placentera ociosidad, la sociedad se guardaría prudentemente... de velar por lo que para Ti es el bien. El comunismo, al proclamar el bien de todos, destruye precisamente el bienestar de quienes hasta ahora vivían de sus rentas, etc.", págs. 411, 412.

Y "si ello es así", se derivan de aquí las siguientes ecuaciones.

El bien de todos = comunismo
= si ello es así
= uno y el mismo bien para todos
= el bienestar igual de todos con uno y lo mismo
= el verdadero bien
= [el sagrado bien, lo sagrado, el imperio de lo sagrado, la jerarquía]*
= régimen de poder de la religión.
Comunismo = régimen de poder de la religión.

Tal "parece realmente" como si "Stirner" hubiese dicho aquí del comunismo lo mismo que hasta ahora había dicho de todas las demás cosas.

Cuán profundamente ha "penetrado" nuestro santo el comunismo se desprende, una vez más, del hecho de que se le atribuya el querer hacer valer "los goces honradamente adquiridos" como el "verdadero bien". ¿Quién, fuera de "Stirner" y de unos cuantos maestros zapateros y sastres berlineses, piensa en "los goces honradamente adquiridos"? [20] ¡Y no digamos el atribuir esto a los comunistas, en los que desaparece la base de toda esta contraposición entre el trabajo y el disfrute! El santo moral puede estar tranquilo, en lo que a esto se refiere. El "adquirir honradamente" queda reservado para él y para aquellos a quienes, sin él saberlo, re-

* Estos paréntesis cuadrados son de Marx (*N. de la ed.*).

presenta: sus pequeños maestros artesanos arruinados por la libertad industrial y moralmente "indignados". También la "placentera ociosidad" figura íntegramente entre las más triviales ideas burguesas. Pero la corona de toda la frase es ese ladino reparo que hace a los comunistas, cuando dice que pretenden destruir el "bienestar" de los rentistas, hablando sin embargo del "bienestar de todos". Cree, pues, que en la sociedad comunista seguirá habiendo rentistas, cuyo "bienestar" habrá que destruir. Afirma que el "bienestar" *en cuanto rentista* es inherente a los individuos que son actualmente rentistas, algo inseparable de su individualidad; se imagina que para estos individuos no puede haber otro "bienestar" que el condicionado por su ser de rentistas. Cree, además, que la sociedad se halla ya organizada de un modo comunista mientras tiene que seguir luchando contra los rentistas y otros elementos por el estilo.[21] Los comunistas no tienen, ciertamente, empacho en decir que tratan de derrocar el poder de la burguesía y de destruir su "bienestar", tan pronto como cuenten con la fuerza necesaria para hacerlo.[22] Y no les preocupa ni en lo mínimo que este "bienestar" común a sus enemigos y condicionado por las relaciones de clase se dirija también, en cuanto "bienestar" personal, a un sentimentalismo que las mentes limitadas presuponen.

Tercer corolario. En la pág. 190, volvemos a encontrarnos con que en la sociedad comunista "resurge el cuidado como trabajo". El buen ciudadano "Stirner", que se alegra ya de descubrir de nuevo en el comunismo su amado "cuidado", se equivoca esta vez de medio a medio. El "cuidado" no es otra cosa que el estado de ánimo angustiado y abatido que, bajo la burguesía, acompaña necesariamente al trabajo, a la miserable actividad de ganarse la vida a duras penas. El "cuidado" florece bajo su forma más pura en el buen ciudadano alemán, como algo crónico, miserable y despreciable y "siempre igual a sí mismo", mientras que la penuria del proletario reviste una forma aguda y violenta, le empuja a la lucha a vida o muerte, hace de él un revolucionario y no produce, por tanto, "cuidado", sino pasión. Por tanto, si el comunismo trata de acabar tanto con el "cuidado" del ciudadano como con la penuria del proletario, de suyo se com-

prende que no podrá hacerlo sin abolir la causa de ambos, el "trabajo".

Llegamos así a las *construcciones históricas* del comunismo.

Primera construcción histórica. "Mientras bastaba la fe para el honor y la dignidad de los hombres, nada había que objetar contra ningún trabajo, por fatigoso que fuera". "Las clases oprimidas solamente pudieron soportar toda su miseria mientras fueron cristianas" (a lo sumo, podría decirse, a la inversa, que fueron cristianas mientras soportaron su miseria), "pues el cristianismo" (que está detrás de ellas con el palo) "no deja que se manifieste su descontento y su indignación", pág. 518. "De dónde sabe «Stirner» todo" lo que las clases oprimidas podían y no podían, lo averiguamos por el cuad. I de la *Gaceta Gen. de la Liter.*, donde "la crítica, en forma de maestro encuadernador" cita el siguiente pasaje de un libro insignificante: "El pauperismo moderno ha asumido un carácter político; mientras que el viejo mendigo soporta su suerte *con resignación,* viendo en ella una *prueba divina,* el *desharrapado* moderno se pregunta si está obligado a marchar miserablemente por la vida porque el azar lo haya traído al mundo entre andrajos". Esta fuerza del cristianismo es la que explica por qué, al llegar la hora de la emancipación de los siervos, hubieron de librarse las luchas más sangrientas y enconadas precisamente contra los señores feudales *eclesiásticos* y por qué la emancipación se impuso a pesar de todos los gruñidos y toda la indignación del cristianismo encarnado en los curas (cfr. Eden, *History of the Poor,* book I;* Guizot, *Histoire de la civilisation en France;* ** Montheil, *Histoire des Français des divers états,**** etc.), mientras que, de otra parte, el bajo clero, sobre todo a comienzos de la Edad Media, incitaba a los siervos a "gruñir" y a "sublevarse" contra los señores feudales seculares (cfr. ya, entre otras cosas, la conocida capitular de Carlomagno). Cfr.

* "Historia de los pobres", libro I *(N. de la ed.).*

** "Historia de la civilización en Francia" *(N. de la ed.).*

*** "Historia de los franceses de los diversos estados" *(N. de la ed.).*

también lo que más arriba, con motivo de "los disturbios obreros que se producen de vez en cuando", se dijo acerca de las clases oprimidas y de sus levantamientos en el siglo XIV. Las formas anteriores de las insurrecciones obreras se hallaban relacionadas con el desarrollo del trabajo en cada época y con la correspondiente forma de propiedad; la insurrección directa o in[dir]ectamente comunista, aparece con la gran industria. En vez de entrar en esta prolija historia, San Max da un salto desde las *pacientes* clases oprimidas hasta las clases oprimidas *impacientes:* "Ahora que todo individuo *debe* desarrollarse *hasta el hombre*" (¿"de dónde saben", por ejemplo, los obreros catalanes que "todo individuo debe desarrollarse hasta el hombre"?), "la condenación del hombre al trabajo en las máquinas coincide con la esclavitud", pág. 158. Antes de Espartaco y de la guerra de los esclavos era, pues, el cristianismo el que no hacía "coincidir con la esclavitud" "la condenación del hombre al trabajo en las máquinas"; y en tiempo de Espartaco fue el concepto hombre el que suprimió esta relación y engendró la esclavitud. ¿"O acaso" Stirner ha oído "incluso" algo acerca de la relación entre los modernos disturbios obreros y la maquinaria y ha querido aplicarlo aquí? En este caso, no será la introducción del trabajo en las máquinas el que convierte a los obreros en rebeldes, sino la introducción del concepto "hombre" el que convierte al trabajo maquinizado en esclavitud. Y "si ello es así", tal "parece realmente" como si ésta fuese una historia "única" de los movimientos obreros.

Segunda construcción histórica. "La burguesía ha proclamado el evangelio del disfrute material y se asombra, ahora, de que esta doctrina encuentre secuaces entre nosotros, los proletarios", pág. 159. Cuando ya se disponían los obreros a realizar el concepto "del hombre", lo sagrado, aparece ahora el "disfrute material", lo secular; más arriba, la "tortura" del trabajo, ahora solamente el trabajo de disfrutar. San Sancho se azota aquí "*en ambas sus valientes posaderas*",* primero en la historia material y luego en la stirneriana, en la sagrada. Según la historia material, fue la aristocracia la

* En español, en el original *(N. de la ed.).*

que primero sustituyó el disfrute del evangelio por el evangelio del disfrute, para lo que la sobria burguesía se puso primeramente a trabajar y le cedió, con mucha astucia, el disfrute que a ella le estaba vedado por sus propias leyes (con motivo de lo cual el poder de la aristocracia fue a parar en forma de dinero a los bolsillos de los burgueses). Según la historia stirneriana, la burguesía se contentó con buscar "lo sagrado", con dedicarse al culto del Estado y "convertir todos los objetos existentes en objetos representados", y fue necesario que vinieran los jesuitas, para "salvar a la sensualidad de su total desaparición". Según la misma historia stirneriana, la burguesía, con la revolución, arrebató para sí todo el poder, incluyendo, por tanto, su evangelio, el evangelio del disfrute material, a pesar de que, según la misma historia stirneriana, sabemos ya que "en el mundo sólo imperan los pensamientos". La jerarquía stirneriana se asienta ahora, por tanto, "*entre ambas posaderas*".*

Tercera construcción histórica, pág. 159. "Después de librarse la ciudadanía de las órdenes y la arbitrariedad de algunos, *quedó en pie la arbitrariedad nacida de la coyuntura de las relaciones y que podríamos llamar el azar de las circunstancias*". San Sancho hace, entonces, que los comunistas "encuentren una ley y un nuevo orden que ponen fin a estas oscilaciones" (de las cosas), de las que él sabe tanto, que, según él, los comunistas deben ahora exclamar: "¡Éste orden es sagrado!" (aunque más debiera exclamar él: el desorden de mis figuraciones es el orden sagrado de los comunistas). "Aquí la sabiduría" (*Apoc. de S. Juan,* 13, 18). "Quien tiene entendimiento, calcule la cifra" de las necedades que el Stirner siempre tan prolijo y tan amigo de hablar de sí, acumula aquí en pocas [líneas]. Formulada en los términos más generales, la primera frase viene a decir: Después que la burguesía hubo suprimido el feudalismo, permaneció la burguesía. O, después que, en la imaginación de "Stirner", se suprimió la dominación de las personas, quedó por hacer precisamente lo contrario. "Parece realmente" como si dos épocas históricas tan alejadas la una de la

* En español, en el original *(N. de la ed.).*

otra se pudieran reducir a una conexión, que es la conexión sagrada, la conexión como lo sagrado, la conexión en el cielo. Por lo demás, esta frase de San Sancho no se contenta con el *mode simple* * de la necedad de más arriba, sino que se cree obligada a expresarse en el *mode composé* y *bicomposé*** de la necedad. En efecto, San Max, primero, cree al burgués que *se* ha liberado él, que al liberarse *a sí* de las órdenes y la arbitrariedad de algunos, ha liberado en general de las órdenes y la arbitrariedad de algunos a la masa de la sociedad. En segundo lugar, no se liberaron realmente de "las órdenes y la arbitrariedad de algunos", sino del poder de la corporación, del gremio, de los estamentos, pudiendo por tanto, ahora, ejercer sus "órdenes y arbitrariedad" como *reales* burgueses individuales frente al obrero. Y, en tercer lugar, se limitaron a suprimir la apariencia *plus ou moins**** idealista de las anteriores órdenes y de la anterior arbitrariedad de algunos, para sustituirlas por las mismas órdenes y la misma arbitrariedad en su tosquedad material. Él, el burgués, no quería seguir viendo sus "órdenes y arbitrariedad" limitadas por las "órdenes y arbitrariedad" anteriores del poder político concentrado en el monarca, en la nobleza y en la corporación, sino, a lo sumo, por los intereses comunes de toda la clase burguesa, expresados en las leyes de la burguesía. No hizo otra cosa que suprimir las órdenes y la arbitrariedad que pendían *sobre* las órdenes y la arbitrariedad de los burgueses individuales (véase el liberalismo político). Como San Sancho, en vez de analizar realmente la coyuntura de las relaciones, que, con la dominación de la burguesía, se convierte en una coyuntura totalmente distinta de relaciones totalmente diferentes, la deja en pie como la categoría general "coyuntura, etc." y, por si ello fuera poco, le pone encima el nombre todavía más vago de "azar de las circunstancias" —como si "las órdenes y la arbitrariedad de algunos" no fuesen por sí mismas una "coyuntura de las re-

* Modo simple de expresarse *(N. de la ed.)*.
** Modo complejo y bicomplejo *(N. de la ed.)*.
*** Más o menos *(N. de la ed.)*.

laciones"—; como, al proceder así, descarta el fundamento real del comunismo, que es la *determinada* coyuntura de las relaciones bajo el régimen burgués, puede ahora convertir un comunismo tan en el aire en su comunismo sagrado. Tal "parece realmente" como si "Stirner" fuese "un hombre" de una "riqueza" histórica "puramente ideal", imaginativa, el "*desharrapado perfecto*". Ver "el Libro", pág. 362.

Esta gran construcción, o mejor dicho su primera parte, se nos vuelve a presentar, con mucho énfasis, en la pág. 189, bajo la siguiente forma: "El liberalismo político supera la desigualdad de señores y servidores"; "implantó la *falta de dueños,* la anarquía" (!); "el señor fue alejado ahora del individuo, del egoísta, para convertirse en un *espectro,* en la ley o en el Estado". Imperio de los espectros = (jerarquía) = anarquía, igual a imperio del "todopoderoso" burgués. Como vemos, este imperio de los espectros es, más exactamente, la dominación de los *muchos* señores reales; por tanto, con la misma razón podría concebirse el comunismo como la liberación de este imperio de los muchos, cosa que, sin embargo, no podía hacer San Sancho, ya que con ello se habrían venido al suelo tanto sus construcciones lógicas del comunismo como toda su construcción de los "Libres". Pero así sucede a lo largo de todo "el Libro". Una sola conclusión sacada de las propias premisas de nuestro santo, un solo hecho histórico, echa por tierra series enteras de penetraciones y resultados.

Cuarta construcción histórica. En la pág. 350, San Sancho deriva directamente el comunismo de la abolición de la servidumbre de la gleba.

Premisa I: "Se consiguió extraordinariamente mucho cuando se logró ser *considerado*" (!) "titular. Fue superada con ello la servidumbre de la gleba, y todo el que hasta entonces había sido *propiedad* se convirtió en *dueño*". (En el *mode simple* de la necedad, esto quiere decir: la servidumbre de la gleba fue superada al ser superada). El *mode composé* de esta necedad consiste en que San Sancho cree que se llega a ser "titular" mediante la santa contemplación, mediante el acto de "considerar" y "ser considerado", siendo así que la dificultad consistía en llegar a ser "titular", y la

consideración venía luego por sí misma; y el *mode bicomposé*, que, una vez que la abolición, en un principio todavía particular, de la servidumbre de la gleba había comenzado a desarrollar sus consecuencias, haciéndose con ello general, se dejó de poder "lograr" ser *digno* de ser "considerado" [como] "titular" (al titular le resultaba demasiado costoso lo que tenía bajo su título); en que, por tanto, la gran masa que "hasta entonces" "había sido propiedad", es decir, trabajadores forzosos, se convirtieron con ello, no precisamente en "dueños", sino en obreros libres.

Premisa histórica II, que abarca aproximadamente ocho siglos y que "indudablemente, no deja ver cuán preñada de contenido" se halla (cfr. Wigand, pág. 194). "Sin embargo, *en lo sucesivo* Tu tener y lo que Tú tienes *ya no bastan y ya no* son reconocidos; *en cambio,* aumentan de valor Tu trabajar y Tu trabajo. *Ahora,* apreciamos Tu *sojuzgamiento* de las cosas, *como antes*" (?) "Tu tenerlas. Tu trabajo es Tu patrimonio. Ahora, eres dueño o titular de lo elaborado, no de lo heredado" (*ibid.*). "En lo sucesivo", "ya no", "en cambio", "ahora", "como antes", "ahora", "o", "no": he ahí el contenido de toda esa proposición. Aunque "Stirner" ha llegado "ahora" a la conclusión de que Tú (es decir, Szeliga) eres dueño de lo elaborado, no de lo heredado, se le ocurre más bien pensar "ahora" que hoy en día ocurre cabalmente lo contrario, y ello le lleva a parir el comunismo como un vestiglo, producto de los abortos de estas dos premisas.

III. *Conclusión comunista.* — "Pero, como ACTUALMENTE todo es heredado y cada centavo que posees tiene un cuño hereditario y no de trabajo" (necedad culminante), "RESULTA que es necesario refundirlo todo". Con lo que Szeliga se imagina haber llegado tanto a la aparición y a la desaparición de las comunas medievales como al comunismo del siglo XIX. Y San Max, por su parte, llega así a pesar de todo lo "heredado" y "elaborado", no a un "sojuzgamiento de las cosas", sino, a lo sumo, a un "tener" de la necedad.

Los aficionados a construcciones pueden ver ahora, en la pág. 421, cómo San Max, después de haber construido el comunismo partiendo de la servidumbre de la gleba, lo construye ahora como una servidumbre de la gleba *bajo* un señor

feudal, que es la sociedad, con arreglo al mismo modelo con que más arriba convierte el medio por el que adquirimos algo en lo "sagrado", por "gracia" de lo cual se nos entrega algo. Y, ahora, finalmente, algunas "penetraciones" del comunismo, que se desprenden de las premisas anteriores.

En primer lugar, "Stirner" nos suministra una nueva *teoría de la explotación*, consistente en que "el obrero de una fábrica de alfileres no elabore más que una sola pieza, trabaje solamente en manos de otro y sea utilizado, explotado por éste", pág. 158. "Stirner" descubre, por tanto, aquí que los obreros de una fábrica se explotan mutuamente porque trabajan unos "en manos de otros", mientras que el fabricante, cuyas manos no trabajan para nada, no está por ello en condiciones de explotar a los obreros. "Stirner" nos da con ello un ejemplo palmario de la triste situación en que el comunismo coloca a los teóricos alemanes. Se ven obligados a ocuparse también ahora de cosas profanas, tales como fábricas de alfileres, etc., con las que se comportan como verdaderos bárbaros, como los indios *ojibwa** o los neozelandeses.

"En cambio, se dice ahora" en el comunismo stirneriano, *l.c.:* "Todo trabajo debe perseguir como finalidad que *el* «hombre» sea satisfecho. Por eso, él" ("*el*" hombre) "debe convertirse también en su *dueño*, es decir *poder* crearlo como una totalidad" ¡"*El* hombre" debe convertirse en dueño! "*El* hombre" sigue siendo fabricante de cabezas de alfiler, pero tiene la conciencia tranquilizadora de que las cabezas de alfiler forman parte de éste y de que *puede* fabricar el alfiler entero. Gracias a esta conciencia, la fatiga y el asco que causa la eterna repetición de la faena de fabricar cabezas de alfiler se convierte en la "satisfacción *del* hombre". [¡Oh, P]roudhon!

Veamos ahora otra penetración. "Como los comunistas declaran que sólo la *libre actividad* es la esencia" *(iterum Crispinus)* "del hombre, necesitan, como todo *afán laborioso,* de un *domingo,* de una exaltación y edificación junto a su *trabajo carente de espíritu*". Prescindiendo de la "esencia del

* Tribu del grupo lingüístico algonquino, asentada fundamentalmente en Minnesota (EE. UU.) y Manitoba (Canadá) (*N. de la ed.*).

hombre" aquí intercalada, el desdichado Sancho se ve obligado a convertir la "libre actividad", que en los comunistas es la manifestación vital creadora que brota del libre desarrollo de todas las capacidades, de "todo el sujeto" (para hacernos entender de "Stirner"), en un "trabajo carente de espíritu", sencillamente porque el berlinés se da cuenta de que no se trata aquí del "amargo trabajo de pensar". Por medio de esta simple metamorfosis, puede encuadrarse ahora a los comunistas en el "afán laborioso". Y, con los días de trabajo del ciudadano, reaparece también en el comunismo, naturalmente, su domingo, pág. 163. "El lado dominical del comunismo es que el comunista ve en Ti al hombre, al hermano". El comunista aparece, pues, aquí, como "hombre" y como "trabajador". Esto es lo que llama San Sancho, *l.c.*, "un doble *destino* del hombre por el comunista, la función de la adquisición material y la de la espiritual". De este modo, vuelve a introducir, por tanto, en el comunismo hasta la "adquisición" y la burocracia, con lo que el comunismo, por supuesto, "alcanza su propósito final" y deja de ser comunismo. Por lo demás, no tiene más remedio que hacer esto, ya que después, en su "asociación" cada cual obtendrá también "un doble destino", como hombre y como "Único". Provisionalmente, legitima este dualismo achacándoselo al comunismo, según un método con que volveremos a encontrarnos cuando hablemos de su feudalismo y de su valorización.

En la pág. 344, cree "Stirner" que los "comunistas" pretendían "resolver amistosamente el problema de la propiedad", y en la pág. 413 se los presenta, incluso, apelando al espíritu de sacrificio de los hombres [¡ y a la] abnegación de los capitalistas!(23) Los pocos *burgueses* que se han manifestado como comunistas desde los tiempos de Babeuf y que no eran revolucionarios, pueden contarse con los dedos; la gran masa de los comunistas es, en todos los países, revolucionaria. Qué opinan los comunistas acerca de "la abnegación de los ricos" y del "espíritu de sacrificio de los hombres" puede verlo San Max en un par de pasajes de Cabet, que es precisamente el comunista que más parece apelar al *dévoûment*, a la abnegación.(24) Estos pasajes están dirigidos contra los republicanos, y especialmente contra los ataques que ha dirigido al co-

munismo el señor Buchez, quien tiene todavía en París un pequeñísimo número de obreros bajo su mando:

"Otro tanto ocurre con la abnegación *(dévoûment)*; es ésta la doctrina del señor Buchez, despojada esta vez de su forma católica, sin duda porque el señor Buchez teme que su catolicismo repugne y repela a la masa de los obreros. «Para cumplir dignamente con su *deber (devoir)* —dice Buchez— hace falta *abnegación (dévoûment)*». Que comprenda quien pueda qué diferencia existe entre *devoir* y *dévoûment*. «Exigimos a todos abnegación, tanto en aras de la gran unidad nacional como en favor de la asociación obrera...; es necesario que marchemos unidos y que nos mostremos siempre abnegados *(dévoués)* los unos hacia los otros». Es necesario, es necesario: esto es fácil de decir y hace mucho tiempo que se viene diciendo, y seguirá diciéndose todavía durante largo tiempo sin más resultados, si no se inventan otros medios. Buchez se queja del egoísmo de los ricos, ¿pero de qué sirven tales quejas? Buchez declara enemigos a todos los que no den pruebas de abnegación".

"«¿Qué debe hacerse», pregunta, «cuando un hombre, impulsado por el egoísmo, se niega a sacrificarse por los demás?... Nuestra respuesta no se hará esperar: *la sociedad* tiene siempre el *derecho* de despojarnos de aquello que nuestro deber nos ordena sacrificar a ella... El sacrificio es el único medio de cumplir con su deber. Cada uno de nosotros debe sacrificarse, siempre y dondequiera. Y quien por egoísmo se niegue a cumplir con su deber, debe ser *obligado* a ello». Buchez grita, pues, a todo el mundo: ¡Sacrificaos, sacrificaos! ¡No penséis en otra cosa que en sacrificaros! ¿No es eso desconocer y pisotear la naturaleza humana? ¿No responde eso a una falsa concepción, y casi nos atreveríamos a decir que a una concepción *infantil* y *de mal gusto?*" *("Réfutation des doctrines de l'Atelier", par* Cabet, págs. 19, 20). En la pág. 22, Cabet demuestra al republicano Buchez que llega necesariamente a una "aristocracia del sacrificio", con distintos escalones, y pregunta luego, irónicamente: "¿Qué se hace ahora del *dévoûment?* ¿Dónde queda el *dévoûment*, si el que se sacrifica lo hace para escalar las cumbres más altas de la *jerarquía?*... Un sistema así sólo podía surgir en la mente de quien

ambiciona llegar a papa o a cardenal — ¡¡¡pero en la cabeza de los obreros!!!" "El señor Buchez no quiere que el trabajo se convierta en una *agradable distracción* ni que el hombre trabaje para su propio bienestar y se procure nuevos goces. Afirma... que el hombre sólo ha sido traído al mundo «para cumplir una *función*, un *deber (une fonction, un devoir)*». «No», predica a los comunistas, «el hombre, esta gran potencia, no ha sido creado en gracia a sí mismo *(n'a point été fait pour luimême)*... Este modo de pensar es muy tosco. El hombre es un obrero (*ouvrier*) en el mundo, tiene que llevar a cabo la obra *(œuvre)* que la moral ha impuesto a sus actividades, ése es su deber... No perdamos nunca de vista que tenemos que cumplir una *alta función (une haute fonction)*, la cual comienza con el primer día de la vida del hombre y sólo [termin]ará con la humanidad». Pero, ¿quién ha revelado al [señor] Buchez todas estas cosas tan hermosas?" (*Mais qui a révelé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même?*, palabras que Stirner traduciría por estas otras: ¿de dónde sabe el señor Buchez todo lo que el hombre debe hacer?) *"Du reste, comprenne qui pourra.** Y Buchez continúa: «¡Cómo! ¿El hombre ha tenido que aguardar miles de siglos a que vosotros, comunistas, le enseñaseis que ha sido creado en gracia a sí mismo y no tiene otro fin en la vida que el de vivir en medio de todos los goces posibles?... Pero, no nos extraviemos. No debemos olvidar que *hemos sido creados para trabajar (faits pour travailler)*, para trabajar *siempre*, y que lo único que podemos exigir es *lo necesario para vivir (la suffisante vie)*, es decir, un bienestar que baste para ponernos en condiciones de poder realizar adecuadamente nuestra misión. Fuera de estos límites, todo es *absurdo y peligroso*». Pero, veamos, ¡demuestre usted algo! ¡Demuestre, y no se limite a pronunciar oráculos, como un profeta! Al principio, habla usted de *miles de siglos*. ¿Quién afirma que se nos haya estado esperando en *todos* los siglos? ¿Y a usted le han estado esperando, con todas sus teorías del *dévoûment*, el *devoir*, la *nationalité française* y la *association*

* Por lo demás, comprenda quien pueda *(N. de la ed.)*.

*ouvrière?** «Por último», dice Buchez, «os rogamos que no os sintáis molestos por lo que os hemos dicho». Nosotros somos franceses igualmente corteses y os rogamos, asimismo, que no os molestéis por nuestras palabras" (pág. 31). "*Creednos*", dice Buchez, "existe una *communauté*** instaurada desde hace mucho tiempo y a la que pertenecéis también vosotros". "Créanos usted, Buchez", concluye Cabet, "¡hágase comunista!" "Sacrificio", "deber", "deber social", "derecho de la sociedad", "la misión, el destino del hombre", "el trabajo como misión humana", "obra moral", "asociación obrera", "creación de lo indispensable para la vida": ¿no son exactamente las mismas cosas que San Sancho reprocha a los comunistas, cuya *ausencia* echa en cara a los comunistas el señor Buchez y de cuyos solemnes reproches se burla Cabet? ¿No nos encontramos ya aquí con la misma "jerarquía" de Stirner?

Por último, San Sancho, en la pág. 169, da el golpe de gracia al comunismo, al prorrumpir en la siguiente tirada: "Los socialistas, al quitar de en medio" (!) "la *propiedad*", "no se dan cuenta de que ésta se asegura su supervivencia en lo propio de cada cual. ¿Acaso sólo son propiedad el dinero y los bienes? ¿No son también Mías, propias, Mis opiniones? Haría falta, *pues*, suprimir o despersonalizar toda opinión". ¿O son las opiniones de San Sancho, en la medida en que no se convierten también en opiniones de otros, un mando sobre algo, incluso sobre las opiniones ajenas? San Max, al defender aquí el capital de sus opiniones en contra del comunismo, no hace otra cosa que aducir en contra de él las más viejas y más triviales objeciones burguesas, creyendo que dice algo nuevo, porque estas trilladas vulgaridades son algo nuevo para él, para el berlinés *culto*. Entre otros y después de muchos otros, ha dicho lo mismo, sólo que mucho mejor dicho, Destutt de Tracy hace como unos treinta años y más tarde, en el libro que aquí citamos. Por ejemplo, en estas palabras: "Se ha instruido formalmente el proceso contra la propiedad, aducién-

---

* La abnegación, el deber, la nacionalidad francesa y la asociación obrera *(N. de la ed.)*.

** Comunidad *(N. de la ed.)*.

dose razones en pro y en contra, como si dependiese de nosotros el hacer que en este mundo existiera o no la propiedad; esto equivale a desconocer totalmente nuestra naturaleza" *(Traité de la volonté,** París 1826, pág. 18). Después de lo cual, el señor Destutt de Tracy trata de demostrar que *propriété, individualité* y *personnalité*** son cosas idénticas y que en el *moi**** va implícito también el *mien,***** y encuentra el fundamento natural de la propiedad privada en el hecho de que "la naturaleza ha dotado al hombre de una propiedad inevitable e inalienable, que es la de su individualidad" (pág. 17). El individuo "ve claramente que este *yo* es propiedad exclusiva del cuerpo por él animado, de los órganos a los que infunde movimiento, de todas sus capacidades, de todas sus energías, de todos los resultados producidos por ellas, de todas sus pasiones y de todos sus actos, pues todo ello termina y comienza con este yo, existe sólo gracias a él, se mueve solamente por medio de su acción; y ninguna otra persona podría manejar estos mismos instrumentos ni verse afectada por ellos de igual modo" (pág. 16). "La propiedad existe, si no precisamente dondequiera que existe un individuo dotado de sensaciones, por lo menos dondequiera que existe un individuo dotado de voluntad" (pág. 19). Después de haber identificado, como vemos, la propiedad privada y la personalidad, lo que en "Stirner" se hace por medio del juego de palabras con *Mein* y *Meinung* *, con *Eigentum* y *Eigenheit*** y en Destutt de Tracy con *propriété**** y *propre,***** se llega a la siguiente conclusión: "Es, pues, completamente ocioso ponerse a discutir si no sería mejor que ninguno de nosotros tuviese nada propio *(de discuter s'il ne vaudrait pas mieux que rien ne fût propre à chacun*

* "Tratado de la voluntad".*(N. de la ed.)*.
** Propiedad, individualidad, personalidad *(N. de la ed.)*.
*** Yo *(N. de la ed.)*.
**** Lo mío *(N. de la ed.)*.
* Lo mío y opinión, respectivamente *(N. de la ed.)*.
** Propiedad y cualidad, o lo propio de cada cual, respectivamente *(N. de la ed.)*.
*** Propiedad *(N. de la ed.)*.
**** Propio *(N. de la ed.)*.

de nous); en todo caso ello equivaldría a preguntarse si no sería de desear que fuésemos seres totalmente distintos de lo que somos, e incluso a indagar si no valdría más que no existiésemos" (pág. 22).

Son éstas objeciones "extraordinariamente extendidas" y ya tradicionales en contra del comunismo, razón por la cual "no es de extrañar que Stirner" las recoja y las repita.

Si el limitado burgués dice a los comunistas: al destruir la propiedad, es decir, al destruir mi existencia como capitalista, como terrateniente o como fabricante, y vuestra existencia como obreros, destruís mi individualidad y la vuestra; al imposibilitarme explotaros como obreros, embolsarme mis ganancias, mis réditos o mis rentas, me imposibilitáis el existir como individuo; cuando, pues, el burgués declara al comunista: al suprimir mi existencia *como burgués*, destruís mi existencia *como individuo*, al identificarse, así, en cuanto burgués, consigo mismo como individuo, hay que reconocer, por lo menos, su franqueza y su desvergüenza. En cuanto al burgués, así sucede realmente: sólo cree ser verdaderamente un individuo en la medida en que es un burgués. Pero, tan pronto como entran en liza los teóricos de la burguesía y dan a esta afirmación una expresión general, identificando también teóricamente la propiedad del burgués con la individualidad y tratando de justificar lógicamente esta identificación, la necedad comienza a cobrar un tono solemne y sagrado.

"Stirner" refutaba más arriba la abolición comunista de la propiedad privada convirtiendo la propiedad privada en el "tener" y declarando luego al verbo "tener" por una palabra indispensable, por una verdad eterna, ya que también en la sociedad comunista podría darse el caso de que él "tuviera" dolores de vientre. Del mismo modo fundamenta aquí la imposibilidad de suprimir la propiedad privada, convirtiéndola en el concepto de la propiedad en general, explotando la relación etimológica entre la "propiedad" y lo "propio" y proclamando la palabra "propio" como una verdad eterna, *porque también bajo el régimen comunista* puede darse el caso de que le sean "propios" los dolores de vientre. Todo este absurdo teórico, que busca su asilo en la etimología,

no podría darse si no se convirtiera la propiedad privada real, que es la que los comunistas quieren abolir, en el concepto abstracto de "la propiedad". Con ello se rehúye, de una parte, el esfuerzo de decir y hasta de saber algo acerca de la propiedad privada real y concreta de que se trata y, de otra parte, resulta fácil descubrir en el comunismo una contradicción, ya que, evidentemente, aun *después* de suprimida la propiedad *(real)*, seguirá habiendo en la sociedad comunista diversas cosas que podrán incluirse bajo el concepto de "la propiedad".

Pero, en la realidad el problema se plantea exactamente al contrario.[25] En la realidad sólo es propiedad privada mía aquello que puedo vender o de que puedo disponer, lo que no ocurre con mucho que es mío propio. Mi chaqueta, por ejemplo, sólo es propiedad privada mía siempre y cuando pueda disponer de ella, venderla o empeñarla, siempre y cuando sea negociable. Si pierde esta cualidad, si se convierte en un guiñapo por el que nadie daría nada, la chaqueta podrá tener cuantas cualidades se quiera, que la hagan valiosa para *mí;* podrá, incluso, ser algo mío propio, que haga de mí, vestido con ese andrajo, un individuo andrajoso, pero a ningún economista se le ocurrirá clasificarme como propietario, decir que es propiedad privada mía ese guiñapo, que no me permite disponer ni de la más insignificante cantidad de trabajo ajeno. Es posible que el jurista, el ideólogo de la propiedad privada, siga charlando de propiedad, aun en este caso. La propiedad privada no enajena solamente la individualidad de los hombres, sino también la de las cosas. La tierra nada tiene que ver con la renta que el terrateniente percibe, la máquina no tiene nada que ver con la ganancia que obtiene el fabricante. Para el terrateniente, la tierra no significa más que la renta percibida por ella, que se embolsa al arrendar su finca; la tierra puede perder esta cualidad de arrojar una renta sin perder ninguna de las cualidades que le son inherentes, por ejemplo una parte de su fertilidad: la cualidad o propiedad de rendir una renta depende en cuanto a su cuantía y a su misma existencia de relaciones sociales que se crean y se destruyen sin que en ello intervenga para nada el terrateniente individual. Y lo mismo ocurre con la máquina. Cuán poco tenía que ver el dinero, la forma más

general de la propiedad, con las cualidades o propiedades personales y hasta qué punto es precisamente lo opuesto a ellas, lo sabía ya Shakespeare bastante mejor que nuestro teorizante pequeño burgués:

"Con él se torna blanco el negro y hermoso el feo,
Bueno el malo, joven el viejo, valiente el cobarde,
[noble el ruin,
Sí, este esclavo amarillo...
Hace amable la lepra...
...conquista pretendientes
A la viuda cargada de años y encorvada;
El tullido asqueroso, que sale del hospital con sus
[heridas
Purulentas rejuvenece balsámicamente
Como un botón de mayo...
...¡Oh, *visible deidad*,
Que enlazas y hermanas lo imposible,
Haciendo que se abracen y se besen
Los más irreconciliables enemigos!"

En una palabra, la renta del suelo, la ganancia, etc., es decir, las modalidades reales de existencia de la propiedad privada, son *relaciones sociales*, que corresponden a una determinada fase de la producción, y sólo pueden considerarse "*individuales*" mientras no se convierten en trabas de las fuerzas productivas existentes.

Según Destutt de Tracy, hace mucho tiempo que la mayoría de los hombres, los proletarios, tendrían que haber perdido toda individualidad, a pesar de que, hoy, todo parece indicar que es precisamente entre ellos donde la individualidad cobra su más alto grado. Al burgués le es tanto más fácil demostrar con su lenguaje la identidad de las relaciones mercantiles y de las relaciones individuales e incluso de las generales humanas, por cuanto este mismo lenguaje es un producto de la burguesía, razón por la cual, lo mismo en el lenguaje que en la realidad, las relaciones del traficante sirven de base a todas las demás. Así, por ejemplo, *propriété* expresa, al mismo tiempo, la propiedad y la cualidad; *property* designa la propiedad y la peculiaridad, lo "propio" en

sentido mercantil y en sentido individual, indica el *valeur*, el *value*, el valor; *commerce* el tráfico comercial; *échange, exchange*, el intercambio, etc., palabras empleadas tanto para designar las relaciones comerciales como para expresar las cualidades y relaciones de los individuos como tales. Y exactamente lo mismo sucede en las demás lenguas modernas. Por eso, cuando San Max se dedica afanosamente a explotar este doble sentido del lenguaje, puede fácilmente hacer una brillante serie de nuevos descubrimientos económicos, sin saber una palabra de economía, y ya veremos cómo también los nuevos hechos económicos apuntados por él y que registraremos más adelante se mueven, asimismo, todos ellos, dentro de este círculo de la sinonimia.

El buen y crédulo de *Jacques* toma tan al pie de la letra, cree tan a pies juntillas, como algo sagrado, el juego de palabras del burgués a base de los vocablos "propiedad" y "cualidad", que hasta tiende, como más adelante veremos, a considerarse propietario privado de sus propias cualidades.

Finalmente, en la pág. 412 "Stirner" adoctrina al comunismo sobre el hecho de que, "*en verdad*", no "se" ataca (es decir, el comunismo no ataca) "a la propiedad, sino a la enajenación de la propiedad". En esta nueva revelación, San Max se limita a repetir un viejo chiste, que muy a menudo habían explotado, por ejemplo, los sansimonianos. Cfr. por ejemplo, las *Leçons sur l'industrie et les finances* ["Lecciones sobre la industria y las finanzas"], París, 1832, donde se dice, entre otras cosas: "No es abolida la propiedad, sino que se cambia su forma: se la *convertirá en verdadera personificación*, cobrará así su verdadero carácter individual" (págs. 42, 43). Como esta frase, introducida por los franceses y llevada a su extremo, sobre todo, por Pierre Leroux, ha sido acogida con gran complacencia por los socialistas especulativos alemanes, que han seguido especulando en torno a ella, tomándola por último como base para sus manejos reaccionarios y sus raterías prácticas, no nos detendremos a tratar de ella aquí, donde no dice nada, sino más adelante, cuando hablemos del verdadero socialismo.

San Sancho se complace aquí, [siguiendo el] modelo de Wöniger [explotado] por Reichardt, en convertir a los prole-

tarios [y con ello] a los comunistas en "*desharrap*[*ados*]". Y en la pág. 362 define a su "desharrapado" diciendo que es "un hombre de riqueza puramente ideal". Si algún día los "desharrapados" stirnerianos llegan a fundar el reino de los desharrapados, como en el siglo XV los mendigos de París, San Sancho será proclamado rey suyo, ya que es, indudablemente, el desharrapado "acabado y perfecto", un hombre dotado con una riqueza que no es ni siquiera ideal y que vive, por tanto, comiéndose los intereses del capital de sus opiniones.

C. — *EL LIBERALISMO HUMANO*

Después de haberse amañado el liberalismo y el comunismo como modalidades imperfectas de existencia del "hombre" filosófico y, por tanto, de la moderna filosofía alemana en general (cosa que tenía perfecto derecho a hacer, por cuanto, en Alemania, no sólo el liberalismo, sino también el comunismo ha cobrado una forma pequeñoburguesa y, al mismo tiempo, ideológicamente superabundante), a San Max le resulta ya fácil presentar las formas más modernas de la filosofía alemana, lo que él llama el "liberalismo humano" como el liberalismo y el comunismo acabados y cabales y, al mismo tiempo, como la crítica de uno y otro.

Por medio de esta construcción sagrada se obtienen las tres siguientes mutaciones, bastante divertidas (cfr. también la Economía del Antiguo Testamento):

1) El individuo no *es* el hombre; no vale, por tanto, nada —ninguna voluntad personal, sumisión a ordenanzas—; "su nombre deberá ser": "sin dueño"; liberalismo político, del que ya hemos tratado más arriba.

2) El individuo no *tiene* nada humano, razón por la cual no rige ningún mío o tuyo, o propiedad: "sin posesión"; comunismo, del que también nos hemos ocupado.

3) El individuo debe dejar el puesto, en la crítica, *al* hombre, sólo ahora descubierto: "sin Dios" = identidad de "sin dueño" y "sin posesión"; liberalismo humano, págs. 180, 181. Al desarrollar más de cerca esta última unidad negativa, la inconmovible credulidad de *Jacques* llega al siguiente

extremo, pág. 189: "El egoísmo de la propiedad ha sacrificado lo último, aunque el «Dios Mío» haya perdido aquí todo su sentido, *pues*" (¡grandioso pues, éste!) "Dios sólo existe cuando lo importante es la salvación del individuo, lo mismo que éste busca en Dios su salvación". Según esto, el burgués francés habría "sacrificado" su "última" "propiedad" si [hubiera] desaparecido del lenguaje la palabra *adieu.** En total consonancia con la construcción ant[erior], la propiedad sobre Dios, la sagrada propiedad en el cielo, la propiedad de la fantasía, la fantasía de la propiedad, se declara aquí como la propiedad suprema y el áncora última de salvación de la propiedad.

Basándose en estas tres ilusiones en torno al liberalismo, al comunismo y a la filosofía alemana, amasa ahora San Max su último tránsito —que esta vez, gracias sean dadas al "Santo", es ya el último— hacia el "*Yo*". Pero, antes de seguirle en esto, echemos un vistazo a su último "amargo combate vital" con el "liberalismo humano".

Después que nuestro buen Sancho, en su nuevo papel de *caballero andante,*** y precisamente de *caballero de la tristísima figura,*** ha recorrido toda la historia y ha combatido y "tumbado a soplos" por doquier los espíritus y los espectros, "los dragones y los avestruces, los demonios del campo y los duendes, las lechuzas y los cuervos, los mochuelos y los puercoespines" (cfr. *Isaías,* 34, 11-14), ¡cuán tranquilo debe sentirse, al llegar por fin de todas estas diversas tierras a su ínsula Barataria, a "la tierra" como tal, en la que "*el* hombre" mora "*in puris naturalibus*"! *** Evoquemos una vez más en el recuerdo su gran principio, el dogma que le ha sido impuesto, a saber: que "las verdades que se desprenden del concepto *del hombre* son adoradas y santificadas precisamente como revelaciones de este concepto"; las "revelaciones de este sagrado concepto" "no son despojadas de su santidad ni siquiera aunque se supriman algunas de las verdades que en dicho concepto se manifiestan" (pág. 51). Y apenas nece-

* Adiós *(N. de la ed.).*
** En español, en el original *(N. de la ed.).*
*** En estado puro de naturaleza *(N. de la ed.).*

sitamos repetir aquí lo que ya a la luz de todos sus ejemplos hemos demostrado al sagrado escritor, a saber: que se construye a posteriori, se expone, se representa, se afianza y se justifica como revelación del concepto "hombre", lo que son las relaciones empíricas, creadas por el hombre real en su comercio real, y en modo alguno por el concepto sagrado del hombre. Basta recordar, para ello, su jerarquía. Pero, pasemos ahora al liberalismo humano.

[En la pág. 4]4, donde San Max, "brevemente", "contrapone la concepción [teo]lógica de Feuerbach y la nuestra", sólo se contrapone a Feuerbach, de momento, alguna fraseología. Como ya veíamos a propósito de la fabricación de espíritus, donde "Stirner" exalta a su estómago para colocarlo entre las estrellas (tercer dióscuro, patrono protector contra el mareo), ya que él y su estómago no son más que "distintos nombres para expresar cosas completamente distintas" (pág. 42), la esencia aparece *aquí*, *primeramente*, también como cosa existente, y así, "se dice, ahora", pág. 44: "La suprema esencia *es*, ciertamente, la esencia del hombre, pero precisamente por ser su *esencia* y no él mismo, permanece *totalmente igual* lo mismo si la vemos fuera de ella y la enfocamos como «Dios» y encontramos a éste en ella, y si la llamamos la «esencia del hombre» o «el hombre». *Yo* no soy ni Dios ni *el* hombre, ni la esencia suprema ni Mi esencia, razón por la cual es, fundamentalmente, lo mismo que *piense* la esencia en Mí o fuera de Mí". Por tanto, la "esencia del hombre" se presupone aquí como una cosa ya existente, *es* "la esencia suprema", *es* el no "Yo", y San Max, en vez de decir algo acerca de "la esencia", se limita a declarar sencillamente que es indiferente el que la "*piense*" "en Mí o fuera de Mí", en esta o en aquella localidad. Y que esta indiferencia en cuanto a la esencia no es, ni mucho menos, un descuido estilístico se desprende ya del hecho de que él mismo distingue entre lo esencial y lo no esencial, de que en él mismo pueda figurar, incluso, "la *noble esencia del* egoísmo", pág. 72. Por lo demás, lo que hasta ahora han dicho los teóricos alemanes acerca de lo esencial y lo inesencial puede verse en su totalidad, pero mucho mejor, en la *Lógica* de Hegel.

La ilimitada credulidad de "Stirner" en cuanto a las ilu-

siones de la filosofía alemana la encontramos concentrada en el hecho de que deslice constantemente al hombre, como el único personaje actuante, por debajo de la historia y crea que es "*el* hombre" quien hace la historia. Con esto volveremos a encontrarnos también en Feuerbach, cuyas ilusiones acepta a pies juntillas San Max, para seguir construyendo en torno a ellas.

Pág. 77. "Lo *único* que hace Feuerbach es *trasponer el sujeto y el predicado,* dando preferencia al segundo. Pero puesto que él mismo dice: «El amor no es sagrado (de aquí que nunca considere al hombre sagrado por ello) porque sea un predicado de Dios, sino que es un predicado de Dios porque es de por sí algo totalmente divino», pudo llegar a la conclusión de que debía abrirse la lucha contra los predicados mismos, contra el amor y contra todas las santidades. ¿Cómo podía esperar en apartar a los hombres de *Dios,* si les dejaba lo *divino?* Y si Dios mismo no es nunca lo fundamental para ellos, como sostiene Feuerbach, sino solamente sus predicados, tenía que dejar en ellos, a pesar de todo, el oropel, puesto que seguía en pie la crisálida, el verdadero meollo". Por tanto, porque Feuerbach diga "*él mismo*" eso, *Jacques le bonhomme* ya no necesita más fundamento para *creerle* que los hombres han considerado el amor "porque es de por sí algo totalmente divino". Pues bien, si ocurre exactamente lo *contrario* de lo que dice Feuerbach —y "nos atrevemos a decir esto" (Wigand, pág. 157)—, si para los hombres no han sido nunca lo fundamental ni Dios ni sus predicados, si esto no es más que la ilusión religiosa de la teoría alemana, volverá a sucederle a nuestro Sancho lo mismo que ya le sucedió en la novela de Cervantes, cuando, mientras dormía, le colocaron cuatro estacas debajo de la albarda y le sustrajeron el rucio.

Apoyándose en estas manifestaciones de Feuerbach, comienza Sancho el combate que aparece descrito ya de antemano en el capítulo XIX del libro de Cervantes, donde el *ingenioso hidalgo* * lucha contra los predicados, los personajes disfrazados que llevan a la tumba el cadáver del mundo y que, envueltos en sus trajes talares y en sus sudarios no

* En español, en el original *(N. de la ed.).*

pueden moverse, lo que facilita a nuestro *hidalgo* la empresa de embestirlos con su lanza y de darles una buena paliza. La última tentativa que se hace para seguir explotando como una esfera propia la crítica de la religión, ya azotada hasta el agotamiento, para mantenerse dentro de las premisas de la teoría alemana, pero aparentando salirse fuera de ella, para extraer de este hueso, chupado ya hasta la última hebra de carne, una abundante sopa rumfordiana [para "el] libro", consiste en combatir las relaciones materiales, pero no en su forma real, ni siquiera a través de la ilusión profana de quienes viven prácticamente prisioneros dentro del mundo actual, sino en el extracto celestial de su forma profana, como predicados, como emanaciones de Dios, como ángeles. Volvía a poblarse, así, el reino de los cielos y se suministraba gran cantidad de nuevos materiales a la vieja manera de explotación de este reino celestial. La lucha contra la ilusión religiosa, contra Dios, volvía a deslizarse, así, por debajo de la lucha real. San Bruno, cuyo medio de ganarse la vida es la teología, se entrega en su "amarga lucha por la vida" al mismo *esfuerzo pro aris et focis** contra la substancia, que como teólogo por salir de la teología. Su "substancia" no es otra cosa que los predicados de Dios compendiados en un nombre, con exclusión de la personalidad (divina) que él restringe, de los predicados de Dios, los cuales no son, a su vez, más que los nombres celestificados de las ideas que los hombres se forman acerca de sus determinadas relaciones empíricas, ideas que más tarde conservan hipócritamente, por razones de orden práctico. Claro está que el comportamiento empírico, material, de estos hombres no puede ni siquiera comprenderse con el instrumental teórico heredado de Hegel. Al mostrar Feuerbach que el mundo religioso no era sino la ilusión del mundo terrenal que en él mismo aparecía solamente como *frase*, se planteaba también, para la teoría alemana, por sí mismo, un problema a que él no daba solución, a saber: ¿cómo explicarse que los hombres "se metan en la cabeza" estas ilusiones? Y esta pregunta abrió incluso a los teóricos alemanes el camino hacia una interpretación materialista del

* Por el altar y el hogar *(N. de la ed.)*.

mundo, que no sólo *no carecía de premisas,* sino que, por el contrario, observaba empíricamente las premisas materiales de la realidad en cuanto tales y era, por ello, cabalmente, una concepción *realmente* crítica del mundo.

Esta trayectoria se apuntaba ya en los *Anales franco-alemanes,* en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y en el trabajo *Sobre la cuestión judía.* Y como esto se hizo, por aquel entonces, todavía en el plano de la fraseología filosófica, los términos filosóficos tradicionales que en dichos trabajos se deslizaban, tales como los de "esencia humana", "género", etc., dieron a los teóricos alemanes el deseado pie para desconocer y tergiversar el sentido real del razonamiento, creyendo que se trataba, una vez más, de una nueva manera de usar sus desgastadas levitas teóricas; no en vano el *dottore Graziano* de la filosofía alemana, el doctor Arnold Ruge, pensó que podía seguir agitando ante estos razonamientos sus desmañados brazos y seguir ostentando su careta pedantesco-burlesca. Hay que "dejar a un lado la filosofía" (Wig. pág. 187, cfr. Hess, *Die letzten Philosophen,** pág. 8), hay que saltar fuera de ella y afrontar como un hombre sencillo y corriente el estudio de la realidad, para lo que se dispone, también en el terreno literario, de un inmenso material, desconocido naturalmente por los filósofos; cuando, situándose en este plano, se enfrenta uno de nuevo con gentes como *Krummacher* o *"Stirner"*, se ve que hace mucho tiempo que se han quedado "atrás" y por debajo. Entre la filosofía y el estudio del mundo real media la misma relación que entre el onanismo y el amor sexual. San Sancho, que a pesar de su ausencia de pensamientos, corroborada por nosotros con gran paciencia y ostentada por él enfáticamente, permanece dentro del mundo de los pensamientos puros, sólo puede salvarse de él, naturalmente, por medio de un postulado moral, el postulado de la *"ausencia de pensamientos"* (página 196 *del "Libro"*). Es el burgués que se salva del aprieto por medio de la *banqueroute cochonne,*** con lo que, como es natural, no se convierte en un proletario, sino sencillamente

* Los últimos filósofos *(N. de la ed.).*

** Quiebra fraudulenta *(N. de la ed.).*

en un burgués quebrado. No se convierte en hombre apegado a la realidad, sino sencillamente en un filósofo quebrado y carente de pensamientos.

Los predicados de Dios, recibidos de Feuerbach como *potencias reales sobre los hombres, como jerarcas, son* los vestiglos, deslizados por debajo del mundo empírico, con que se encuentra "Stirner". Hasta tal punto todo lo que es suyo "propio" se basa simplemente en lo que otros le "inspiran". Y cuando "Stirner" (v. también pág. 63) reprocha a Feuerbach que no llega a resultado alguno por convertir el predicado en sujeto, y viceversa, a menos resultados todavía puede llegar él mismo, [ya que] acepta a pies juntillas estos predicados feuerbachianos conv[ertidos en suj]etos como personalidades reales que domi[nan al mundo], toma con la mayor lealtad estas frases sobre las relaciones como las relaciones mismas de la realidad, les atribuye el predicado de lo sagrado, y ***convierte este predicado*** en un sujeto, "lo sagrado"; es decir, hace exactamente lo mismo que reprocha a Feuerbach y, después de haberse desembarazado totalmente, así, del contenido determinado de que se trataba, declara su lucha, es decir, su "repugnancia" en contra de este algo "sagrado", que, naturalmente, sigue siendo lo mismo que antes era. En Feuerbach se conserva todavía la conciencia, que San Max le echa en cara, de "que, en ello, «sólo se trata de destruir una ilusión»" (pág. 77 "del Libro"), a pesar de que Feuerbach sigue concediendo a esta lucha contra la ilusión excesiva importancia. En "Stirner", esta conciencia "ha devenido todo", pues él cree realmente en el imperio de los pensamientos abstractos de la ideología en el mundo actual; cree que, en su lucha contra los "predicados", contra los conceptos, no ataca ya a una ilusión, sino a las potencias reales que dominan el mundo. De ahí su manera de ponerlo todo de cabeza, de ahí la enorme credulidad con que acepta como moneda de buena ley todas las ilusiones aparentemente consagradas, todas las hipócritas afirmaciones de la burguesía. Por lo demás, cuán poco queda en pie de la "crisálida", del "verdadero meollo" y del "oropel", y cuán necio es este bello símil lo demuestra mejor que nada la propia "crisálida" de "Stirner", "el Libro", en el que no se encontrará ningún "meollo", ni "propio" ni im"propio"

y donde lo poco que se encuentra en las 491 páginas apenas si merece el nombre de "oropel". Pero si acaso encontrásemos aquí algún "meollo", este meollo sería el *pequeño burgués alemán.*

Por lo demás, el propio San Max se encarga de explicarnos de un modo extraordinariamente ingenuo, en el comentario apologético, de dónde proviene su odio contra los "predicados". Aquí, cita el siguiente pasaje de la *Esencia del cristianismo,* pág. 31: "Sólo es verdadero ateo aquel para quien no significan nada los *predicados* de la esencia divina, tales como, por ejemplo, el amor, la sabiduría y la justicia, pero no aquél para quien solamente el *sujeto* de estos predicados carece de significación". Y, después de citar estas palabras, exclama triunfalmente: "*¿No se aplica esto perfectamente a Stirner?*"... "Aquí la sabiduría". San Max descubrió en el citado pasaje una pista respecto a cómo se debe empezar para proceder "*del más sabio de los modos*". Cree a Feuerbach cuando le dice que lo indicado más arriba constituye la "esencia" del "*verdadero ateo*" y se ajusta a la "misión" que él le señala de llegar a convertirse en el "verdadero ateo". El "Único" es "el *verdadero ateo*".

Y todavía más crédulamente que contra Feuerbach, maquina San Max contra San Bruno o "la crítica". Ya tendremos ocasión de ver abundantemente todo lo que deja que "la crítica" le imponga, cómo se somete a su fiscalización policíaca, cómo "la crítica" le inspira su tipo de vida, su "misión". Por el momento, baste con señalar como botón de muestra de su fe en la crítica que en la pág. 186 trata a la "crítica" y a la "masa" como dos personas distintas que se combaten mutuamente y "tratan de liberarse del egoísmo", y en la pág. 187 las acepta a las dos "como aquello por lo que *ellas se quieren hacer pasar*".

Con la lucha contra el liberalismo humano, termina el combate del Antiguo Testamento, en el que el hombre actuaba como un carcelero del Único; los tiempos se han cumplido y sobre la humanidad pecadora irrumpe el evangelio de la gracia y el gozo.

La lucha en torno "al hombre" es la realización de aquellas palabras escritas por Cervantes en el capítulo XXI

de su obra, "que trata de la alta aventura y rica ganancia del yelmo de Mambrino". Nuestro Sancho, que todo lo imita en su antiguo amo y señor y actual escudero, ha "jurado conquistar el yelmo de Mambrino" a *los* hombres para sí. Y después de buscar en vano el ansiado yelmo, en sus distintas "salidas", entre los antiguos y los modernos, los liberales y los comunistas, "descubrió un hombre a caballo, que traía en la cabeza una cosa que relumbraba como si fuera de oro", y habló así a Don Quijote-Szeliga: "Si no me engaño, hacia nosotros viene uno que trae en su cabeza puesto el yelmo de Mambrino, sobre el que yo hice el juramento que sabes". "Mire vuestra merced bien lo que dice, y mejor lo que hace", replicó a esto Don Quijote, a quien los años habían enseñado la cordura. "¿No véis aquel caballero que hacia nosotros viene, sobre un caballo rucio rodado, que trae puesto en la cabeza un yelmo de oro?" "Lo que yo veo y columbro", respondió Don Quijote, "no es sino un hombre sobre un asno, pardo como el vuestro, que trae sobre la cabeza una cosa que relumbra". — "Pues ése es el yelmo de Mambrino", dijo Sancho. Entre tanto, se acercó, cabalgando apaciblemente sobre su borrica, la crítica, el santo barbero *Bruno,* con su bacía de barbero sobre la cabeza; San Sancho endereza contra él su lanza, San Bruno salta de la burra al suelo, deja atrás la bacía (por eso aquí, en el Concilio, lo vemos entrar sin este aditamento) y corre a campo traviesa, "porque es el crítico en persona". San Sancho recoge, loco de contento, el yelmo de Mambrino, y como Don Quijote observe que es completamente igual a una bacía de barbero, contesta Sancho: "Sin duda esta famosa pieza deste encantado yelmo por algún extraño accidente debió de venir a manos de quien no supo conocer ni estimar su valor y, sin saber lo que hacía, viéndola de oro purísimo, debió de fundir la otra mitad para aprovecharse del precio, y de la otra mitad hizo ésta que parece bacía de barbero, como tú dices; pero, parezca lo que pareciere a ojos profanos, para Mí, que conozco su valor, todo es uno y lo mismo".

"¡La segunda magnificencia, la segunda propiedad, ha sido adquirida!".

Ahora, habiendo conquistado ya su yelmo "para el hombre", se encara con éste, se conduce hacia él como hacia su "más irreconciliable enemigo" y le declara sin andarse con rodeos (el porqué, lo veremos más tarde) que él (San Sancho) no es "el hombre", sino "el no hombre, lo inhumano". Y, convertido así en "lo inhumano", se dirige a Sierra Morena, para prepararse por medio de penitencias y expiaciones, para la magnificencia del Nuevo Testamento. Una vez allí, se quedó "desnudo como ha venido al mundo" (pág. 184) con objeto de cobrar su propia personalidad y superar con ello lo que su predecesor hace en el capítulo XXV de la obra de Cervantes: "Y desnudándose con toda priesa los calzones, quedó en carnes y en pañales, y luego, sin más ni más, dio dos zapatetas en el aire y dos tumbas la cabeza abajo y los pies en alto, descubriendo cosas que, por no verlas otra vez, volvió su escudero la rienda a Rocinante". Pero "lo inhumano" supera con mucho a su profano modelo. "*Se vuelve resueltamente la espalda a sí mismo*, con lo que, al mismo tiempo, se vuelve de espaldas al inquietante crítico" y "lo deja estar". "*Lo inhumano*" se enzarza luego en una disputa con la crítica, a la que ha dejado plantada, "se desprecia a sí mismo", "se piensa en comparación con otro", "ordena a Dios", "busca fuera de sí mismo su Yo mejor", hace penitencia por no ser todavía único, se declara como lo Único, "lo egoísta y lo Único", a pesar de que no necesitaba ya declararlo, después de haberse vuelto resueltamente la espalda *a sí mismo*. Todo esto ha conseguido hacer de sí mismo "lo inhumano" (véase Pfister, *Geschichte der Teutschen* *), después de lo cual marcha, cabalgando sobre su rocín, purificado y triunfante, hacia el reino del Único.

Fin del Antiguo Testamento

* "Historia de los Teutones" *(N. de la ed.)*.

EL NUEVO TESTAMENTO: EL "YO"

1

LA ECONOMÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

Si en el Antiguo Testamento nos ha servido como objeto de edificación la lógica "única" dentro del *pasado*, ahora tenemos ante nosotros el *presente* dentro de la lógica "única". Ya hemos ilustrado suficientemente al "Único" en sus múltiples "refracciones" antediluvianas, como hombre, como caucasiano caucásico, como cristiano acabado y perfecto, como la verdad del liberalismo humano, la unidad negativa de realismo e idealismo, etc., etc. Con la construcción histórica del "Yo", desaparece el "Yo" mismo. Este "Yo", el final de una construcción histórica, no es un Yo corpóreo, carnalmente engendrado por hombre y mujer, que no necesita, para existir, de ninguna suerte de especulación; es un "Yo" espiritualmente engendrado por dos categorías, "idealismo" y "realismo", una mera existencia discursiva.

El Nuevo Testamento, disuelto y resuelto ya con su supuesto anterior, el Antiguo Testamento, lleva una economía doméstica literalmente tan sabia como el Antiguo, a saber, "a través de diversas mutaciones", la misma, como se desprende del siguiente cuadro:

I. La *propia individualidad* = los antiguos, el niño, el negro, etc., en su *verdad*, o sea el desentrañamiento del "mundo de las cosas" para la "propia" intuición y toma de posesión de este mundo. Resultado, entre los antiguos, el desprendimiento del mundo, entre los modernos el desprendimiento del espíritu, entre los liberales el desprendimiento de la persona, entre los comunis-

tas el desprendimiento de la propiedad, entre los humanos el desprendimiento de Dios, es decir, en general, la categoría del desprendimiento (libertad) como meta. La categoría negada del *desprendimiento* es la de la *propia individualidad*, que, naturalmente, no tiene más contenido que este desprendimiento. Lo propio es la propiedad construida de todas las propiedades del individuo stirneriano.

II. *El apropiador*. En cuanto tal, descubre Stirner la *falta de verdad* del mundo de las cosas y del mundo del espíritu, es decir, los *modernos*, fase del cristianismo dentro del desarrollo lógico; el joven, el mongol. Y así como los modernos se desagregan en libres triplemente determinados, el apropiador se descompone en las tres determinaciones siguientes:

1) *Mi poder*, correspondiente al *liberalismo político*, donde se revela la *verdad del derecho*, donde el derecho se disuelve, como el poder "del hombre", en el poder como el derecho del "Yo". Lucha contra el *Estado en cuanto tal.*
2) *Mi intercambio*, correspondiente al *comunismo*, donde se revela la *verdad de la sociedad* y donde la sociedad, como el intercambio de que son mediadores "los hombres" (en sus formas de sociedad carcelaria, de familia, de Estado, de sociedad civil, etc.), se resuelve en el intercambio del "Yo".
3) *Mi autodisfrute*, correspondiente al *liberalismo humano*, crítico, donde se revelan la *verdad de la crítica*, el consumir, el disolver y la verdad de la autoconciencia absoluta en tanto autoconsumir, y donde la crítica, en tanto el resolverse en interés del hombre, se convierte en el resolverse en interés del "Yo".

La peculiaridad de los individuos se resolvía, como hemos visto, en la categoría general de lo propio, que era la negación del desprendimiento, de la libertad en general. Por tanto, la descripción de las cualidades o propiedades especiales del individuo sólo puede consistir,

a su vez, en la negación de esta libertad en sus tres "refracciones"; cada una de estas libertades negativas se convierte ahora por medio de su negación en una cualidad positiva. Y de suyo se comprende que, así como en el Antiguo Testamento el desprendimiento del mundo de las cosas y del mundo de los pensamientos se concebía ya como una apropiación de estos dos mundos, así también aquí este ser propio o esta apropiación de las cosas y de los pensamientos vuelve a exponerse como un desprendimiento acabado y perfecto.

El "Yo", con su propiedad, con su mundo, consistente en las cualidades que acaban de "señalarse", es el *apropiador.* Como sujeto que disfruta de sí mismo y se consume a sí mismo, es el "Yo" en la segunda potencia, el apropiador del apropiador, que al mismo tiempo que se desprende se pertenece a sí mismo; es, por tanto, la "absoluta negatividad", en su doble determinación como indiferencia y relación negativa consigo mismo, con el apropiador. Su propiedad sobre el mundo y su desprendimiento de él se han convertido ahora en esta relación negativa consigo mismo, en este disolverse *a sí mismo* y este pertenecerse a sí mismo del apropiador. El Yo, así determinado, es

III. *El Único,* que, por tanto, no tiene tampoco otro contenido que el apropiador más la determinación filosófica de la "relación negativa consigo mismo". El profundamente cavilador Jacques aparenta como si no pudiera predicarse nada de este Único, por tratarse de un individuo corpóreo, no construible. Pero, más bien ocurre con él lo que con la idea absoluta hegeliana al final de la *Lógica* y con la personalidad absoluta al final de la *Enciclopedia,* de las que tampoco puede predicarse nada, pero es porque la construcción contiene cuanto pudiera predicarse de tales personalidades construidas. Hegel sabe esto y no tiene el menor empacho en reconocerlo, mientras que Stirner cae en la hipocresía de sostener que su "Único" es más todavía que el Único construido, pero algo que no es posible decir, a saber: un individuo corpóreo. Esta hipócrita apariencia desapa-

rece cuando la cosa se invierte, cuando se determina el Único como el apropiador y se predica de éste que tiene la categoría general de lo propio como su determinación general; con lo cual no sólo se predica todo lo que es "*predicable*" acerca del Único, sino que se dice de él, además, todo lo que él *es*, descontando lo que acerca de él se imagina *Jacques le bonhomme*.

"¡Oh, qué profundidad de riqueza, qué sabiduría y qué conocimiento, los del Único! ¡Y cuán insondables son sus pensamientos y cuán inescrutables sus caminos!".

"Esto es sólo el borde de sus caminos, es un leve susurro que hemos oído de él". (*Job*, 26, 14).

2

FENOMENOLOGÍA DEL EGOÍSTA UNO CONSIGO MISMO, O TEORÍA DE LA JUSTIFICACIÓN

Como ya veíamos en la Economía del Antiguo Testamento y posteriormente, el verdadero egoísta de San Sancho, uno consigo mismo, no debe confundirse, en modo alguno, con el trivial egoísta de todos los días, con el "*egoísta en sentido vulgar*". Tiene como premisa tanto a éste (al egoísta cautivo del mundo de las cosas, al niño, al negro, al antiguo, etc.) como al egoísta capaz de sacrificio (al egoísta prisionero del mundo de los pensamientos, el joven, el mongol. el moderno, etc.). Pero, de la naturaleza de los misterios del Único forma parte el que esta contraposición y la unidad negativa que de ella brota —el "*egoísta uno consigo mismo*"— sólo puedan considerarse aquí, en el Nuevo Testamento.

Como San Max trata de presentar al "verdadero egoísta" como algo totalmente nuevo, como la meta de toda la historia anterior, tiene que demostrar, de una parte, a los partidarios del sacrificio, a los predicadores del *dévoûment*, que son egoístas sin quererlo, y, de otra parte, a los egoístas en el sentido vulgar de la palabra, que son en realidad gente abnegada, y no verdaderos, sagrados egoístas. Comencemos por los primeros, por los partidarios del sacrificio.

Incontables veces ya hemos visto que en el mundo de *Jacques le bonhomme* todos se hallan poseídos por lo sagrado. "Hay, sin embargo, una diferencia" entre "ser culto o ser inculto". Los cultos, los que se ocupan del pensamiento puro, se nos presentan aquí como los "poseídos" *par excellence** por lo sagrado. Son, vistos bajo su forma práctica, los que "se sacrifican".

"¿Quién es, pues, el que sacrifica? Totalmente" (!), "sin embargo" (!!), "sin duda" (!!!), "aquel que pone todo lo demás a *algo*, a *un* fin, a *una* pasión... Se halla dominado por una pasión, a la que sacrifica lo demás. ¿Y acaso estos abnegados no son egoístas? Como sólo *tienen una* pasión dominante, sólo se preocupan también de *una* satisfacción, pero afanándose tanto más por ella. Toda su conducta, todos sus actos son egoístas, pero de un egoísmo *unilateral, no esclarecido, limitado;* es un estado de posesos", pág. 99. Sólo *tienen*, pues, según San Sancho, *una* pasión dominante; ahora bien, ¿deberán preocuparse también de las pasiones que *tienen otros,* no *ellos,* para elevarse al egoísmo omnilateral, esclarecido e ilimitado, para ajustarse a esta pauta *ajena* del egoísmo "sagrado"?

Incidentalmente, se habla también en este pasaje del "avaro" y del "*voluptuoso*" (probablemente porque Stirner cree que éste busca "*el* placer" como tal, el sagrado placer, y no los placeres reales de toda suerte), así como también de "Robespierre, por ejemplo, de Saint-Just, etc." (pág. 100), como ejemplos del "egoísta abnegado, poseso". "Desde cierto punto de vista de la moral, se razona" (es decir, razona nuestro egoísta sagrado, el "egoísta uno consigo mismo", desde su propio punto de vista, extraordinariamente discrepante consigo mismo) "sobre poco más o menos, así": "Si sacrifico varias pasiones a otra, no *me* sacrificaré *Yo* a ella, ni le sacrificaré nada de aquello por lo que Yo soy *verdaderamente* Yo mismo" (pág. 386). Y San Max se ve obligado por estas dos tesis "discrepantes consigo mismas" a establecer la "mezquina" distinción de que tal vez se pueda sacrificar, "por ejem-

---

* Por antonomasia *(N. de la ed.).*

plo", seis pasiones, siete, "etc.", a una sola sin dejar por ello de ser "verdaderamente Yo mismo", pero ya no, bien entendido, diez e incluso más. Robespierre y Saint-Just no eran, por supuesto, "*verdaderamente* Yo mismo", como no eran tampoco verdaderamente "el hombre", pero eran *verdaderamente* Robespierre y Saint-Just, estos únicos e incomparables individuos.

El juego malabar de demostrar a los "abnegados" que son egoístas es un viejo truco, que explotaron ya con largueza Helvecio y Bentham. Lo que hay de "propio" en el juego malabar de San Sancho es el convertir a los "egoístas en el sentido vulgar", a los burgueses, en no egoístas. Es cierto que Helvecio y Bentham tratan de hacer ver a los burgueses que se perjudican *prácticamente* con su limitación, pero lo "propio" del juego malabar de San Max consiste en hacerles ver que no se ajustan al "ideal", al "concepto", a la "esencia", a la "misión", etc., del egoísta y no se comportan, respecto a sí mismos como negación absoluta. Ante sus ojos flota, una vez más, el pequeño burgués alemán. Y diremos de pasada que nuestro santo, mientras que en la pág. 99 hace figurar al "avaro" como "egoísta abnegado", en la pág. 78 incluye a los "codiciosos" entre los "egoístas en sentido vulgar", entre los "impuros" y "profanos".

Esta segunda clase de los hasta ahora egoístas se define, en la pág. 99, del modo siguiente: "Esta gente" (los burgueses) "no es, pues, abnegada, no es inspirada, no es ideal, no es consecuente, no es entusiasta; es *egoísta en sentido vulgar*, procura su provecho propio, trata de buscar su propia ventaja, es prosaica, calculadora, etc."

Como "el Libro" no sigue una pauta, ya tuvimos ocasión de ver, al tratar de las "manías" y del "liberalismo político" cómo Stirner lleva a cabo su juego malabar de convertir a los burgueses en no egoístas, principalmente por obra de su gran ignorancia de lo que son los hombres y las condiciones reales. Y, aquí, le sirve de palanca esta misma ignorancia.

"A ello" (es decir, a la figuración stirneriana de la abnegación) "se opone la testarudez del hombre secular, pero hace ya miles de años que éste ha sido derrotado, por lo menos, hasta el punto de tener que doblar la tozuda cerviz y adorar

a potencias superiores" (pág. 104). Los egoístas en sentido vulgar "se comportan mitad clericalmente y mitad secularmente, sirven a Dios y a Mammon" (pág. 105). Y en la pág. 78 se nos dice: "El Mammon del cielo y el Dios de la tierra reclaman ambos *el mismo* grado de *abnegación*", sin que sea posible comprender cómo puedan contraponerse la abnegación a Mammon y la abnegación a Dios como lo "secular" y lo "clerical".

En la pág. 106, se pregunta *Jacques le bonhomme:* "¿Cómo explicarse, sin embargo, que el egoísmo de quienes afirman el interés personal se someta siempre, a pesar de todo, a un interés clerical o propio de un maestro de escuela, es decir, a un interés ideal?" ("Señalemos" de pasada que aquí los burgueses se nos presentan como los representantes de los intereses *personales).* Ello se explica porque "su persona se les antoja demasiado pequeña, demasiado insignificante, y lo es, en efecto, para poder reclamarlo todo e imponerse totalmente. Un signo seguro de ello lo tenemos en el hecho de que se desdoble, a su vez, en dos personas, una eterna y otra temporal, velando los domingos por la primera y en los días de semana por la segunda. Llevan dentro de sí al cura, del que no aciertan a desprenderse". Al llegar aquí, Sancho siente escrúpulos y se pregunta, preocupado, si no "ocurrirá lo mismo" con lo propio, con el egoísmo en el sentido extraordinario de la palabra. Ya veremos más adelante que esta angustiosa pregunta no carece de fundamento. Antes de que el gallo haya cantado dos veces, "*renegará*" tres veces de sí mismo San Jacobo *(Jacques le bonhomme).*

Nuestro santo descubre en la historia, con desagrado de su parte, que de los dos lados que en ella se manifiestan, el interés privado de los individuos y el llamado interés general, el uno acompaña siempre al otro. Y descubre esto, como de ordinario, bajo una forma falsa, bajo su forma sagrada, por el lado de los intereses ideales, de lo Sagrado, de la ilusión. Se pregunta: ¿cómo explicarse que los egoístas vulgares, los representantes de los intereses personales, se hallen al mismo tiempo bajo el imperio de los intereses generales, de los maestros de escuela, que se hallen bajo la jerarquía? Y contesta a su pregunta, diciendo que los burgueses, etc., "se antojan

demasiado pequeños" y encuentra el "signo seguro" de ello en el hecho de que se comportan religiosamente, desdoblándose en una persona temporal y otra eterna; es decir, explica su comportamiento religioso por su modo religioso de comportarse, habiendo convertido antes la lucha entre los intereses personales y generales en la imagen reflejada de la lucha, en un simple reflejo dentro de la fantasía religiosa. Qué significa realmente el imperio de lo ideal, puede verse más arriba, donde se habla de la jerarquía.

Traduciendo la pregunta de Sancho de su forma superabundante al lenguaje profano, tenemos lo siguiente:

¿Cómo explicarse que los intereses personales se desarrollen siempre, a despecho de las personas, hasta convertirse en intereses de clase, en intereses comunes, que adquieren su propia sustantividad frente a las personas individuales de que se trata y, así sustantivados, cobran la forma de intereses *generales,* enfrentándose como tales a los individuos reales y pudiendo, en esta contraposición, determinados ahora como intereses *generales,* aparecer ante la conciencia como intereses *ideales,* e incluso religiosos, sagrados? ¿Cómo explicarse que, dentro de esta sustantivación de los intereses personales como intereses de clase, el comportamiento personal del individuo tenga necesariamente que objetivarse, que enajenarse y, al mismo tiempo, se mantenga como una potencia independiente de él, creada sin él por el intercambio, se convierta en relaciones sociales, en una serie de potencias que determinan y subordinan al individuo y aparecen, por tanto, idealmente, como potencias "sagradas"? Si Sancho hubiese comprendido de una vez el hecho de que, dentro de ciertos *modos de producción,* que, naturalmente, no dependen de la voluntad, hay siempre potencias prácticas ajenas, independientes no sólo de los individuos aislados, sino incluso de la colectividad de éstos y que se imponen a los hombres, le sería poco más o menos indiferente el que este hecho se representara religiosamente o a través de la representación del egoísta, que lo tergiversa todo en el sentido de que no concibe nada por encima de sí mismo. Sancho descendería, así, en absoluto, del reino de la especulación al campo de la realidad, del mundo de lo que los hombres se imaginan al

mundo de lo que son, del plano de lo que ellos creen y se imaginan al de su modo de comportarse y al de cómo tienen necesariamente que comportarse, en determinadas circunstancias. Lo que se le aparece como producto del *pensamiento,* lo comprendería entonces como producto de la *vida.* Y no caería en el mal gusto, digno de él, de explicar la dualidad entre los intereses personales y generales diciendo que los hombres se representan *también* religiosamente esta dualidad y se *imaginan* ser así o del otro modo, lo que no es más que otra manera de expresar lo que "se representan" ellos ser.

Incluso bajo la absurda forma pequeñoburguesa alemana en que Sancho concibe la contradicción entre los intereses personales y los generales, tendría que ver, por lo demás, que los individuos, como no podía ser de otro modo, parten y han partido siempre de sí mismos, razón por la cual los dos lados que él pone de manifiesto son dos lados del desarrollo personal de los individuos, engendrados ambos por condiciones *igualmente empíricas de vida de los individuos,* y simples expresiones, ambos, *del mismo* desarrollo personal de los hombres y entre los que sólo media, por tanto, una *aparente* contraposición. Por lo que se refiere al problema de cuál es el lugar que al individuo asignan las condiciones especiales de desarrollo y la división del trabajo, al problema de si el individuo de que se trata representa más bien uno o el otro lado de la antítesis, aparece más bien como egoísta o como abnegado, se trata de un problema completamente secundario, que incluso sólo cobra cierto interés cuando se plantea con vistas a determinados individuos y dentro de determinadas épocas históricas. De otro modo, sólo podrá conducir a frases de charlatanismo moral.

Pero Sancho se deja engañar aquí como un dogmático y no sabe encontrar otra salida que declarar que Sancho Panza y Don Quijote han nacido, y hacer que los Sanchos se metan en la cabeza las locuras de los Quijotes; a fuer de dogmático, destaca uno de los dos lados, concebido a la manera del maestro de escuela, se lo explica de este modo a los individuos y expresa su repugnancia por el otro lado. Como dogmático, sólo ve, por tanto, en el otro lado, en parte una

afección del ánimo, el *dévoûment,* y en parte un simple "principio", y no una relación que brota necesariamente del anterior modo de ser natural de los individuos. El "principio" puede, consecuentemente, "quitárselo" uno "de la cabeza", a pesar de que, con arreglo a la ideología sanchesca, crea diversas cosas empíricas. Así, por ejemplo, en la pág. 180 el "principio de vida o de sociedad" "ha creado... la vida social, todo intercambio, toda confraternidad y todo eso...". Más exacto sería decir, a la inversa, que la [v]ida ha creado el principio.

El *comunismo* resulta, por ello, sencillamente inconcebible para nuestro santo, porque los comunistas no hacen valer ni el egoísmo en contra del espíritu de sacrificio ni el espíritu de sacrificio en contra del egoísmo, ni envuelven teóricamente esta contraposición en aquella superabundante forma ideológica, sino que ponen de manifiesto, por el contrario, su fuente material, con la que desaparece la contraposición misma. Los comunistas no predican absolutamente ninguna *moral,* lo que Stirner hace con gran largueza. No plantean a los hombres el postulado moral de ¡amaos los unos a los otros!, ¡no seáis egoístas!, etc.; saben muy bien, por el contrario, que el egoísmo, ni más ni menos que la abnegación, *es,* en determinadas condiciones, una forma necesaria de imponerse los individuos. Los comunistas no se proponen, por tanto, en modo alguno, como cree San Max y repite en sus oraciones su fiel *Dottore Graziano* (Arnold Ruge) (lo que San Max le premia, Wigand pág. 192, llamándole "una cabeza extraordinariamente ladina y política"), superar al "hombre privado" en aras del "hombre general", abnegado, creencia ésta acerca de la cual ambos podrían aleccionarse con lo que se ha dicho ya en los *Anales franco-alemanes.* Los comunistas teóricos, los únicos que disponen de tiempo para ocuparse de la historia, se distinguen precisamente por el hecho de ser los únicos que han *descubierto* en toda la historia la creación del "interés general" por obra de los individuos determinados como "hombres privados". Saben que esta contraposición es puramente *aparente,* porque uno de los dos lados, lo que se llama lo "general", es constantemente engendrado por el otro, por el interés privado y no es, en modo alguno, una potencia inde-

pendiente frente a él, con su historia propia y aparte; que, por tanto, esta contraposición se ve, prácticamente, destruida y engendrada de continuo. No se trata, por consiguiente, de una "*unidad negativa*" hegeliana de dos lados de una antítesis, sino de la negación materialmente condicionada de un modo de existencia hasta ahora materialmente condicionado de los individuos, con el que desaparecen, al mismo tiempo, aquella contraposición y su unidad.

Vemos, pues, cómo el "egoísta uno consigo mismo", por oposición al "egoísta en sentido vulgar" y al "egoísta abnegado" descansan desde el primer momento sobre una ilusión acerca de ambos y de las relaciones reales entre los hombres reales. El representante de los intereses personales sólo es "egoísta en el sentido vulgar" por razón de su necesario enfrentamiento a los intereses comunes, que dentro del modo actual de producción y de intercambio se sustantivan como intereses generales y se representan y hacen valer bajo la forma de intereses ideales. Y el representante de los intereses comunes es "abnegado" simplemente por razón de su enfrentamiento a los intereses personales plasmados como intereses privados, por razón de la determinación de los intereses comunes como intereses generales.

Ambos, tanto el "egoísta abnegado" como el "egoísta en sentido vulgar", coinciden en última instancia en la *negación de sí mismos.* Pág. 78: "La negación de sí mismos es, por tanto, común al santo y al profano, al puro y al impuro: el impuro *reniega* de los mejores sentimientos, del pudor y hasta de la timidez natural, para seguir solamente el camino de los apetitos que le dominan. El puro reniega de su actitud natural ante el mundo... Empujado por la sed de dinero, el avaro reniega de todos los postulados de la conciencia, del sentimiento del honor, de la dulzura y la compasión; pierde toda clase de miramientos: se deja arrastrar por la codicia. El santo hace lo uno y lo otro: se convierte en blanco de las burlas del mundo, es «duro de corazón» y «severamente justo», pues se deja arrastrar por el anhelo".

El "avaro" al que aquí se presenta como el egoísta impuro, profano, es decir, como el egoísta en sentido vulgar, no es sino una figura trillada [por los] cuentos morales para chi-

cos y las novelas, pero que en la realidad sólo aparece como un fenómeno anormal, y en modo alguno el representante del codicioso burgués, que, por el contrario, no necesita renegar ni de "los postulados de la conciencia", del "honor", etc., ni entregarse a la sola pasión de la avaricia. Su avaricia trae, por el contrario, como cortejo toda otra serie de pasiones políticas y de otra clase, cuya satisfacción no sacrifican los burgueses en modo alguno. Pero no entraremos aquí en ellas y nos limitaremos, por el momento, a la "negación de sí mismo" de que habla Stirner.

San Max desliza aquí por debajo del Yo que se sacrifica otro Yo, que sólo existe en la imaginación de San Max. Hace que "el impuro" sacrifique cualidades generales tales como los "mejores sentimientos", el "pudor", la "timidez", el "sentimiento del honor", etc., sin preguntarse para nada si el impuro posee realmente estas cualidades. ¡Como si el impuro tuviera necesariamente que poseer todas estas cualidades que se enumeran! Pero, aun cuando "el impuro" las poseyese todas, el sacrificio de estas cualidades no significaría aún la negación de sí mismo, sino que el "sí mismo", como un hecho añadido a la moral "una consigo misma" sería sencillamente un hecho justificativo y demostrativo de que se sacrifican varias pasiones a una sola. Finalmente, con arreglo a esta teoría es "renegar de sí mismo" todo lo que Sancho hace y deja de hacer. Puede plantearse o no plantearse [...][26]

Aunque San Max dice en la pág. 420: "Sobre las puertas de nuestro [tiempo] no aparece escrito... el conócete a ti mismo [sino] el valórate a ti mismo" (donde el maestro de escuela convierte, una vez más, la valoración por él descubierta en el precepto moral de la valoración), [en vez del] anterior "egoísta abnega[do", para el] "egoísta *en* [sentido] vul[gar"] debe regir "aquella [frase apolínea" que dice:] "*¡Conócete,* [es decir, conoced lo que realmente sois, y dejad estar vuestro necio afán de ser algo distinto de lo que sois!" "Pues" "esto produce el fenómeno del egoísmo *defraudado,* con el que no me satisfago a mí mismo, sino que satisfago] uno de [mis apetitos, por] ejemplo, el [afán de] bien[aventuranza. Todos] vuestros actos e imp[ulsos son secr]eto, encu-

bierto... [egoísmo], *egoísmo inconsciente*, y, *por tanto*, no egoísmo, sino servidumbre, servicio, negación de sí mismo. *Sois egoístas y no lo sois, en cuanto renegáis del egoísmo*" (pág. 217).

"Ninguna oveja, ningún perro se esfuerza en ser verdadero" egoísta (pág. 443); "ningún animal" grita a los otros: reconoceos a vosotros mismos, conoced lo que realmente sois, "vuestra naturaleza es una naturaleza" egoísta, "sois" "naturalezas" egoístas, "es decir", sois egoístas. "Pero, precisamente porque ya lo sois, no es necesario que lleguéis a serlo" (*ibíd.*). Y de lo que sois forma parte también vuestra conciencia, y puesto que sois egoístas, tenéis también la conciencia que a vuestro egoísmo corresponde, y no hay por tanto razón alguna para prestar el menor acatamiento a la prédica moral de Stirner, que os pide que os encerréis en vosotros mismos y hagáis penitencia.

Stirner explota aquí, una vez más, [el] viejo juego filosófico de palabras sobre [el] cual volveremos más adelante. El filósofo no dice directamente: No sois hombres. Siempre lo habéis sido, pero os faltaba la *conciencia* de que lo erais, razón por la cual no habéis sido hasta ahora, en realidad, *verdaderos* hombres. De aquí que vuestra manifestación no correspondiera a vuestra esencia. Erais hombres y no lo erais. El filósofo confiesa aquí, por medio de un rodeo, que a una determinada conciencia corresponden también determinados hombres y determinadas circunstancias. Pero se imagina, al mismo tiempo, que su exhortación moral dirigida a los hombres para que cambien de conciencia hará brotar esta conciencia cambiada, y no ve en los hombres, a quienes el cambio de las condiciones empíricas hace cambiar y que ahora tienen también, naturalmente, otra conciencia, otra cosa que una [conciencia] cambiada. Y asimismo, [vuestra conc]iencia de asp[irar secretamente a algo]; [por eso sois] egoístas secr[etos, inconscientes]; es decir, sois egoístas reales en cuanto sois *inconscientes*, pero sois no egoístas en cuanto sois *conscientes*. O bien: vuestra [conciencia] actual descansa sobre un determinado ser, [que] no es el ser a que yo aspiro; vuestra conciencia es la conciencia del egoísta como no debe [ser] y demuestra, por tanto, que vosotros mismos sois egoís-

tas como no debierais serlo o que *debierais* ser de otro modo que como *realmente sois.* Este divorcio total entre la conciencia y los individuos que le sirven de base y sus condiciones reales, esta figuración de que el egoísta de la actual sociedad burguesa no posee la conciencia que corresponde a su egoísmo, no es más que una vieja quimera filosófica, que *Jacques le bonhomme* acepta y repite a pies juntillas.[27]

Detengámonos en el "emotivo ejemplo" stirneriano del avaro. Este avaro, que no es el "avaro" en general, sino el avaro "Juan o Pedro", un avaro "único" e individualmente determinado y cuya avaricia no es la categoría "de la avaricia" (la abstracción de su manifestación amplia, complicada y "única" de vida, vista por San Max) y "no depende de otros" (por ejemplo, de San Max) "el rubricarla"; a este avaro trata San Max de convencerle con prédicas morales de que "no se satisface a sí mismo, sino a uno de sus apetitos". Pero, "solamente en el [inst]ante eres Tú Tú mismo, sólo [momentá]neamente eres realmente Tú. Un algo separado [de Ti], del momentáneo", es un algo absolutamente superior, es, por ejemplo, el dinero. Pero "que para Ti" el dinero es "más [bien"] un goce superior, que es para Ti [un algo "absolutamente superior" o no] lo es* ....
acaso ["renegar"] de mí mismo? Él encuentra que [la avaricia me] posee día y noche; [pero esto] sólo ocurre en su reflexión. Es él quien de los muchos momentos en los que Yo soy siempre lo momentáneo, siempre Yo mismo, siempre real, hace "el día y la noche", como es solamente él quien compendia los diferentes momentos de Mi manifestación de vida en un juicio moral y dice que son la satisfacción de la avaricia. Cuando San Max emite el juicio de que Yo sólo doy satisfacción a uno de Mis apetitos, y no a Mí mismo, Me enfrenta a Mí, como ser pleno y total, conmigo mismo. "¿Y en qué consiste este ser pleno y total? No, cabalmente, en Tu ser

---

* *Sigue un pasaje totalmente comido por los ratones, que probablemente diría así*: [esto no depende de lo que Tú quieras o dejes de querer, sino de las condiciones empíricas en que vives]. A lo que el egoísta "profano", el burgués, podría replicarle:
Si tú, *Jacques le bonhomme*, tratas de predicarme que [Yo soy no-Yo, que yo] (*N. de la ed.*).

momentáneo, no en lo que momentáneamente eres"; consiste, pues, según el propio San Max en la "esencia" sagrada (Wigand, pág. 171). Cuando "Stirner" dice que debo cambiar Mi conciencia, yo sé, por Mi parte, que Mi conciencia momentánea forma también parte de Mi momentáneo ser y que San Max, al atacar esta conciencia Mía, ataca como moralista solapado todo Mi modo de vivir.* Y, luego, "¿eres Tú solamente cuando piensas en Ti, eres solamente Tú por la autoconciencia?" (Wig., págs. 157, 158). ¿Cómo puedo ser sino un egoísta? Por ejemplo, ¿cómo puede Stirner ser otra cosa que un egoísta, ya reniegue del egoísmo o no? "Sois egoístas y no lo sois, según que reneguéis del egoísmo", predicas Tú. ¡Oh, inocente, "engañado", "inconfeso" maestro de escuela! La cosa es cabalmente al revés. Nosotros, los egoístas en sentido vulgar, nosotros, los burgueses, sabemos muy bien que *charité bien ordonnée commence par soi-même,*** y hace mucho tiempo que interpretamos el mandamiento de ama a tu prójimo como a ti mismo en el sentido de que cada cual es el prójimo de sí mismo. Pero, negamos que seamos mezquinos egoístas, explotadores, egoístas vulgares cuyos corazones son incapaces de elevarse al sentimiento superior de convertir los sentimientos de los semejantes en los suyos propios, lo que, dic[ho sea] entre nosotros, equivale a [de]fen[der] nuestros propios in[tereses] como los de nuestros semejantes. [Tú sólo] nie[gas el] egoísmo "vulgar" del egoísta individual [porque "renieg]as de tus relacio[nes naturales] con el [mundo"]. No comprendes, por tanto, por qué llevamos a su perfección el egoísmo práctico precisamente al renegar del tópico del egoísmo, nosotros, a quienes lo que importa es hacer valer los intereses egoístas reales, y no el interés sagrado del egoísmo. Por lo demás, era de prever —y, al decir esto, el burgués, sin perder su sangre fría, vuelve la espalda a San Max— que vosotros, los maestros de escuela alemanes, si un buen día os poníais a defender el egoísmo, no proclamaríais el egoísmo real, "profano y al alcance de la mano" ("El Libro", pág. 455), es decir, "no ya lo que se llama" egoísmo, sino el egoís-

* [Aquí Marx apuntó]: III (Conciencia).

** La caridad bien entendida empieza por casa *(N. de la ed.)*.

mo en el sentido extraordinario de la palabra, en el sentido que le dan los maestros de escuela, es decir, el egoísmo filosófico o de los desharrapados.

"Se ha descubierto por vez primera" el egoísta en el sentido extraordinario de la palabra. "Detengámonos un poco a examinar de cerca este nuevo hallazgo" (pág. 13).

De lo que acaba de decirse se desprende que los anteriores egoístas no tienen más que cambiar su conciencia para convertirse en egoístas en el sentido extraordinario de la palabra; que, por tanto, el egoísta uno consigo mismo sólo se distingue de los anteriores por la conciencia, es decir, en cuanto hombre que sabe, en cuanto filósofo. De toda la concepción de la historia de San Max se desprende, además, que, puesto que los anteriores egoístas sólo estaban dominados por "lo Sagrado", el verdadero egoísta sólo contra "lo Sagrado" tiene que luchar. La historia "única" ha revelado cómo San Max convierte las condiciones históricas en ideas y, después, al egoísta en un pecador contra estas ideas, cómo se convierte toda imposición egoísta en un pecado [contra estas] ideas y [el poder de los] privilegiados en un pecado [contra la idea] de la igualdad, en el des[potismo; tratándose de la] idea de la libertad [de competencia], puede decirse, por tanto en "el Libro", que el egoísta [considera la propiedad privada como] "lo personal" (pág. 155) [..........] gran [.............. .... a los abnegados] ego[ístas..........], que, necesaria e ineluctab[lemente........] sólo puede combatirse si [el egoísta] los convierte en lo sagrado y afirma disolver lo sagrado en ellos, es decir, la idea sagrada que de ellos se forma, si dejan de existir, [por tanto], como *algo sagrado*.

Pág. 50:* "Tal como eres *en cada momento*, eres Tu criatura, y cabalmente en esta *criatura* no puedes perderte Tú, el *creador*. Eres Tú mismo un ser superior a Ti, es decir, que no eres simplemente criatura, sino que eres también y al mismo tiempo creador; esto es precisamente lo que desconoces como involuntario egoísta, por eso es el ser superior

* [Al comienzo de esta página anotó Marx]: II (Creador y criatura).

algo ajeno para Ti". Y, en una variante algo distinta, esta misma sabiduría es expresada así, en la pág. 239 "del Libro": "El género no es *nada*" (más tarde, lo será todo, v. El autodisfrute), "y cuando el individuo se eleva por sobre los límites de su individualidad, es entonces precisamente cuando es él mismo como individuo; sólo lo es en cuanto se eleva, lo es solamente en cuanto no permanece lo que es, pues de otro modo se acabaría, moriría". Stirner se comporta inmediatamente como "creador" con respecto a estas tesis, que son su "criatura", "no perdiéndose en ellas": "Sólo en el *momento* eres Tú, sólo como momentáneo eres Tú realmente... Yo soy en cada momento plenamente lo que soy... un alguien separado de Ti, del momentáneo", "un absolutamente superior"... (Wigand, pág. 170); y en la pág. 171 *ibíd.* se determina "Tu esencia" como "Tu esencia momentánea". Mientras que en "el Libro" dice San Max que tiene todavía otra esencia superior, como una esencia momentánea, en el comentario apologético la "esencia momentánea" de [su] individuo se identifica con su "plena [y total] esencia" y toda [esencia] se convierte, como la "esencia momentánea" [en una] "esencia absolutamente superior". Por tanto, "en el Libro" hay en cada momento una esencia superior a la que en este momento es, mientras que en el comentario todo lo que no es directamente en este momento es una "esencia absolutamente superior", una esencia sagrada. Y frente a todo este divorcio aparece la pág. 200 "del Libro": "Nada sé del divorcio entre un Yo «*perfecto*» y otro «imperfecto»".

El "Egoísta uno consigo mismo" no necesita sacrificarse ya a nada más alto, pues él mismo es el más alto y este divorcio entre un algo "más alto" y un algo "más bajo" se desplaza a él mismo. Y así, en realidad (San Sancho contra Feuerbach, "El Libro", pág. 243) "no se opera en la esencia suprema más que una metamorfosis". El verdadero egoísmo de San Max consiste en el comportamiento egoísta hacia el egoísmo real, hacia sí mismo tal y como "en cada momento" es. Este comportamiento egoísta hacia el egoísmo es la abnegación. San Max, como criatura, es en este aspecto el egoísta en sentido vulgar; como creador es el egoísta abnegado. Tendremos ocasión de conocer también el lado opuesto, pues

ambos lados se legitiman como auténticas determinaciones reflexivas, al recorrer la dialéctica absoluta, en la que cada uno de ellos es en sí mismo el contrario a él.

Antes de entrar más de cerca en este misterio bajo su *forma esotérica, tenemos que* obs[ervar] ahora en detalle [su amarga] lucha por la vida.

[La] cualidad más general, la de poner en consonancia [al egoísta], como creador, consigo mismo [desde el punto de vista del mundo] del espíritu, [la lleva a cabo Stirner en las págs. 82 y 83:]

["El cristianismo tendía] a redim[irnos del destino nat]ural [(determinación por la naturaleza), de las concupis]cencias [como propulso]ras, [quería, por tanto, que el hombre] no se [dejara gobernar por sus concupiscencias]. Eso [no quiere decir que] *el hombre* no [deba *tener* concupiscencias], sino que [las concupiscencias] no deben tenerle a él, que no deben ser imperativas, indomeñables e indestructibles. *Ahora bien,* lo que el cristianismo maquinaba contra las concupiscencias, ¿no *podríamos* aplicarlo *nosotros* a su propio precepto de que debe gobernarnos el espíritu?... En este caso, se trataría de la disolución del espíritu, de la disolución de todos los pensamientos. Como debería decir..., diría ahora: debemos tener, indudablemente, *espíritu, pero el espíritu no debe tenernos a nosotros*".

"Porque los que son de Cristo han crucificado la carne con las pasiones y las concupiscencias" (*Gál.,* 5, 24), con lo cual, según Stirner, proceden como verdaderos propietarios con las pasiones y las concupiscencias crucificadas. San Max acepta el cristianismo tal y como lo recibe, pero no se contenta con crucificar la carne, sino que quiere crucificar también su espíritu, es decir, "todo el sujeto".

El cristianismo sólo trataba de librarnos del imperio de la carne y de "las concupiscencias como propulsoras", porque consideraba nuestra carne y nuestras concupiscencias como algo *ajeno a nosotros; sólo quería redimirnos* de nuestro destino natural, porque consideraba que nuestra naturaleza no era adecuada a nosotros. En efecto, si yo mismo no soy naturaleza, si mis apetitos naturales y todo mi ser natural —tal es la doctrina del cristianismo— no son parte integrante de mí,

todo lo que sea verme determinado por la naturaleza, tanto por la mía propia como por la llamada naturaleza exterior, tiene que ser considerado por mí como la determinación por algo extraño, como una traba, como una coacción que se me impone, *como la heteronomía por oposición a la autonomía del espíritu.* Pues bien, Stirner acepta sin más esta dialéctica cristiana y la aplica a nuestro espíritu. Por lo demás, el cristianismo no ha llegado nunca hasta tratar de librarnos del imperio de las concupiscencias, salvo en el sentido del *juste-milieu,** que San Max desliza por debajo de cuerda, sino que se detiene en el puro precepto moral, prácticamente inoperante. Stirner, por su parte, toma el precepto moral por el hecho real y lo completa con este imperativo categórico: "Debemos tener, indudablemente, espíritu, pero el espíritu no debe tenernos a nosotros", razón por la cual todo su egoísmo uno consigo mismo discurre "más de cerca", como diría Hegel, por los cauces de una filosofía moral no menos divertida que contemplativa y edificante.

El que un apetito llegue a ser imperativo o no, es decir, el que [se convierta] en un [poder] exclusivo [sobre nosotros], [sin] que esto excluya, por lo demás, un posible [progreso ulterior], depende de que las circunstancias materiales, las condiciones "malas" del mundo, permitan satisfacer estos apetitos normalmente y, de otra parte, desarrollar un conjunto de apetitos. Y esto último depende, a su vez, de que vivamos en circunstancias que nos consientan una actividad multilateral y, con ello, un desarrollo de todas nuestras capacidades. Y asimismo depende de la conformación de las condiciones reales y de la posibilidad de desarrollo de cada individuo que en ellas se dé, el que los pensamientos se fijen o no, como ocurre, por ejemplo, con las ideas fijas de los filósofos alemanes, estas "víctimas de la sociedad", *qui nous font pitié,*** que son inseparables de las condiciones de Alemania. Por lo demás, en Stirner el imperio de los apetitos es una mera frase, que lo consagra a él como un santo absoluto. Así, para seguirnos ateniendo al "emotivo ejemplo"

* Justo medio *(N. de la ed.).*
** Nos dan lástima *(N. de la ed.).*

del avaro: "Un avaro no es un apropiador, sino un siervo. y nada puede hacer en gracia a él mismo sin hacerlo, al mismo tiempo, en aras de su señor", pág. 400. Nadie puede hacer algo sin hacerlo, al mismo tiempo, en aras de una de sus necesidades y del órgano de esta necesidad, con lo que, para Stirner, esta necesidad y su órgano se convierten en señores de él, exactamente lo mismo que antes había convertido el *medio* para la satisfacción de una necesidad (cfr. el Liberalismo político y el Comunismo) en señor sobre sí mismo. Stirner no puede comer sin comer en aras de su estómago. Y si las condiciones del mundo le impiden dar satisfacción a su estómago, este estómago suyo se convierte en señor sobre él, el apetito de comer se convierte en un apetito imperativo y el pensamiento de la comida en una idea fija, lo que puede servirle, al mismo tiempo, de ejemplo en cuanto a la influencia de las circunstancias del mundo sobre la fijación de sus apetitos y de sus ideas. La "indignación" de Sancho contra la fijación de los apetitos y los pensamientos se traduce, según esto, en el impotente precepto moral de la necesidad de dominarse a sí mismo y suministra una nueva prueba de cómo lo que hace San Max es dar una expresión ideológicamente grandilocuente a las más triviales opiniones de los pequeños burgueses.(28)

En este primer ejemplo, San Max combate, pues, de una parte, sus apetitos carnales y, de la otra, sus pensamientos espirituales, de una parte su carne y de otra parte su espíritu, cuando éstos, sus criaturas, tratan de independizarse contra él, contra el creador. Veamos ahora cómo nuestro santo libra este combate, cómo se [comporta] en cuanto creador para con sus cria[turas].

En el cristiano "en sentido vulgar", el *chrétien "simple"*,* para decirlo con Fourier, "sólo tiene poder el *espíritu*, sin que se dé oídas a ningún argumento de la «*carne*». Y, sin embargo, sólo por medio de la «*carne*» puedo Yo abatir la tiranía del *espíritu*, pues sólo cuando el hombre da oídas a su *carne* se escucha totalmente a sí mismo, y sólo cuando se escucha *totalmente* es comprensivo o razonable... Pero si la *carne* toma la

* Cristiano "sencillo" *(N. de la ed.)*.

palabra y su tono es, como no puede ser por menos, pasional... cree él" (el *chrétien simple*) "estar oyendo la voz del diablo, una voz en contra del *espíritu*... y se revuelve con razón en contra de ella. No sería cristiano, si quisiese tolerarla", pág. 83.

Por tanto, si su espíritu trata de independizarse en contra de él, San Max llama en su ayuda a la carne, y si su carne se rebela recuerda que es también espíritu. Lo que el cristiano hace en una sola dirección, lo hace San Max en los dos sentidos. Él es el *chrétien "composé"*,* demuestra una vez más ser un cristiano acabado y perfecto.

Aquí, en este ejemplo, San Max, el espíritu, no aparece como el creador de su carne, y viceversa; se encuentra ya con su carne y con su espíritu y, cuando una de las dos partes se rebela, se limita a recordar que lleva también en sí la otra, y hace valer esta otra parte como su verdadero Yo en contra de la primera. Por tanto, San Max sólo es, aquí, creador en la medida en que es "*también determinado de otro modo*", en cuanto posee otra cualidad además de aquella que gusta precisamente de incluir en la categoría de la criatura. Toda su actividad creadora estriba, aquí, en el buen propósito de escucharse, y de escucharse *plenamente* o de ser *razonable*,** de escucharse como una "esencia completa y total", en cabal oposición a la esencia que "momentáneamente" es.

Pasemos ahora a uno [de los "amargos] combates vitales" [de nuestro santo:]

[Págs. 80, 81: "Mi cel]o no tiene por qué [ser menor que el] más fanático, [pero Yo me mantengo, al mis]mo tiempo [heladamente frío, incrédu]lo frente a [él y soy] su [más irreconciliable enemigo]; me mantengo [como su *juez*, porque soy su] propietario".

[Con objeto de] dar [a entender] el sentido de lo que San [Sancho] dice acerca de sí, su actividad creadora se limita

* Cristiano "complejo" *(N. de la ed.)*.

** San Max justifica aquí por entero el "conmovedor ejemplo" feuerbachiano de la hetera y la amada. En el primer caso, el hombre "escucha" *solamente su carne* o la de ella, mientras que en el segundo se escucha *enteramente a él* o a ella. V. Wigand, págs. 170, 171. *(Nota de Marx y Engels)*.

aquí a que, en su celo, conserva una conciencia acerca de su celo, en que reflexiona acerca de él, en que se comporta como un Yo reflexivo hacia sí mismo como Yo real. Es la conciencia a la que da voluntariamente el nombre de "creador". Él sólo es "creador" en cuanto es *consciente*.

"Esto Te llevaría a olvidarte de Ti mismo, en un dulce autoolvido... Pero, ¿sólo eres Tú cuando piensas en Ti, y *pereces cuando te olvidas de Ti?* ¿Quién no se olvidaría de sí todos los momentos, quién *en una hora* no se perdería *mil veces* de vista a sí mismo?" (Wigand, págs. 157, 158). Naturalmente, Sancho no puede olvidar a su "autoolvido" y "se mantiene", por tanto, "al mismo tiempo, como su más irreconciliable enemigo".

San Max, la criatura, siente un enorme celo en el mismo instante en que San Max, el creador, por medio de su reflexión, se remonta por encima de este celo. Este remontarse en la reflexión por encima de lo que realmente es se nos describe, en frases novelescas, de un modo muy divertido y a manera de aventura, diciendo que deja que subsista su celo, es decir, que no toma realmente en serio su hostilidad contra él, pero se mantiene en contra de sí "heladamente frío, incrédulo", como el "más irreconciliable enemigo". En la medida en que San Max mantiene su celo, es decir, en cuanto el celo es su propiedad real, no se comporta hacia él como creador, y en la medida en que se comporta como creador, no mantiene realmente su celo, el celo le es ajeno, es su no-propiedad. Mientras mantiene su celo, no es el propietario del celo, y tan pronto como se hace propietario suyo, deja de mantenerlo. Él, el complejo total, es en todo momento, como criatura y propietario, la suma y compendio de todas sus cualidades, menos una, que él se opone a sí mismo, como criatura y como propiedad, por donde le es siempre *ajena* precisamente *aquella* cualidad en la que hace hincapié como *la suya*.

Pero, por muy superabundante que la verdadera historia de San Max acerca de sus heroicas hazañas resuene en sí misma en su conciencia, es, sin embargo, un hecho notorio que hay individuos reflexivos que, en su reflexión y a través de ella, creen estar por encima de todo,[29] sencillamente porque en la realidad no están nunca por encima de la reflexión.

Este juego malabar de hacerse valer contra una determinada cualidad como un también-determinado-de-otro-modo, y en el ejemplo de que se trata como el *portador de la reflexión sobre lo opuesto*, puede aplicarse cuantas veces se quiera a cualquier cualidad, con las necesarias variaciones. Por ejemplo. Mi indiferencia no necesita ser menor que la del más presuntuoso; pero yo me mantengo, al mismo tiempo, desdeñoso, incrédulo frente a ello y como su más irreconciliable enemigo, etc.

No [debemos] olvidar que el complejo [total] de todas sus pro[piedades, el apropia]dor, en cuyo carácter [San] Sancho [se enfrenta reflexivamente] a una propiedad, no es, en este [caso] más que la simple [reflexión de Sancho sobre esta] propiedad, [que él] convierte [en su Yo], al hacer valer, en vez del [complejo] total, la [cualidad] *puramente reflexiva* y al oponer a cada una de sus cuali[dades, por] turno, [la sola] cualidad de la reflexión, un Yo, y a sí mismo como Yo representado.

Este comportamiento hostil hacia sí mismo, esta solemne parodia de la contabilidad benthamiana acerca de los propios intereses y cualidades, es expresada ahora por él mismo:

Pág. 188: "Un *interés*, por lo que sea, conquista en *Mí*, si no sé desembarazarme de él, un esclavo, deja de ser mi propiedad y paso yo a ser la suya. Adoptemos Nosotros, por tanto, la indicación que Nos hace la crítica, en el sentido de no sentirnos bien más que en el desprendimiento". ¡"Nosotros"! ¿Quiénes somos "Nosotros"? No se "Nos" antoja, en modo alguno, "adoptar" "la indicación que Nos hace la crítica". San Max, que se halla momentáneamente bajo la vigilancia policíaca "de la crítica", postula aquí, por tanto, "uno y el mismo bienestar para todos", "el bienestar igual de todos con uno y lo mismo", "el poder autoritario directo de *la religión*". Su interés en el sentido extraordinario se revela aquí como una falta de interés celestial. Por lo demás, no necesitamos seguir insistiendo aquí en que, en la sociedad existente, no depende en modo alguno de San Sancho el que "un interés" "conquiste en él un esclavo" y en que "no sepa desembarazarse de él". La fijación de los intereses mediante la división del trabajo y las relaciones de clase es algo que

se halla mucho más al alcance de la mano que la de los "apetitos" y los "pensamientos".

Para sobrepujar a la crítica crítica, nuestro santo habría tenido que llegar hasta el desprendimiento del desprendimiento, pues de otro modo el desprendimiento será también un interés del que no pueda desembarazarse y que hará de él un esclavo. El desprendimiento no será propiedad suya, sino él propiedad del desprendimiento. Si, en el ejemplo que acabamos de citar, hubiera querido ser consecuente, habría [tenido que] tratar su [celo contra su] "celo" como [un interés] y comportarse hacia él [como un "irrecon]ciliable enemigo". Y habría tenido también que considerar su "heladamente fría" falta de interés] hacia su [heladamente frío" celo] y mostrarse también [del todo "heladamente frío", con lo que], naturalmente, [se ahorraría su orig]inario "interés" [, y con ello la "impu]gnación" del mismo[, dando especulativamente] vueltas alrededor del mismo sitio. En cambio, prosigue, ya tranquilizado (*ibíd.*): "Sólo quiero preocuparme de asegurarme Mi propiedad" (es decir, de asegurarme contra Mi propiedad), "y, para asegurarla, la retrotraigo de nuevo a Mí a cada momento, destruyo en ella todo afán de independencia y la devoro antes de que se fije y pueda llegar a convertirse en una idea o una tendencia fija". ¡He ahí cómo Stirner "devora" las personas que son propiedad suya!

Stirner acaba de hacer que "la crítica" le asigne una "misión". Y afirma que inmediatamente vuelve a devorar esta "misión", cuando dice, pág. 189: "Pero no hago esto en gracia a Mi misión humana, sino porque Me siento llamado a ello". Si no me siento llamado a ello, soy, como hemos oído antes, esclavo, no propietario, no verdadero egoísta, no me comporto hacia mí mismo como creador, que es lo que debo hacer como verdadero egoísta; por tanto, cuando uno quiere ser verdadero egoísta, tiene que sentirse llamado a esta misión que "la crítica" le asigna. Es ésta, por consiguiente, una misión general, una misión para todos, no sólo *Su* misión, sino también *misión* suya. De otra parte, el verdadero egoísta aparece aquí como un ideal inasequible para la mayoría de los individuos, pues (pág. 434) "las cabezas limitadas congénitas forman, indiscutiblemente, la clase hu-

mana más numerosa", y ¿cómo estas cabezas limitadas podrían penetrar en el misterio del ilimitado autodevorarse y devorar al mundo? Por lo demás, estas horrorosas expresiones: destruir, devorar, etc., no son más que una nueva manera de expresar aquella hostilidad "heladamente fría, irreconciliable" de que se hablaba más arriba.

Es ahora cuando, por fin, podemos penetrar en las objeciones de Stirner contra el comunismo. Éstas no eran otra cosa que una legitimación provisional y solapada de su egoísmo uno consigo mismo, en el que resucitan en forma corpórea. El "*bienestar igual de todos en uno y lo mismo*" renace en el postulado de que ["sólo] debemos sentir[nos] bien en el desprendimiento". ["El cuida]do reaparece [en el único cuidado"], que es el de asegurarse [su Yo como propied]ad; [pero, "con el tiempo"], resurge ["el cuidado de cómo se"] puede [llegar a una unidad], a saber: [a la unidad de creador y criatura]. Y, por último, [reaparece el hu]manismo, que se enfrenta [a los] individuos empíricos [como el] verdadero egoísta, como ideal inasequible. En la pág. 117 debería decir, por tanto: El egoísmo uno consigo mismo trata de convertir a cada hombre, en rigor, en un "Estado secreto de policía". La "reflexión" del delator y el confidente vigila todos los movimientos del espíritu y del cuerpo, todos los actos y todos los pensamientos, y cualquier manifestación de vida es para él materia de reflexión, es decir, materia de policía. En este desgarramiento del hombre en "impulso natural" y "reflexión" (chusma interior, criatura y policía interior, creador) consiste el egoísta uno consigo mismo.[30]

Hess (*Los últimos filósofos*, pág. 26) había reprochado a nuestro santo lo siguiente: "Se halla constantemente sometido a la policía secreta de su conciencia crítica... No olvida «la indicación de la crítica... de sentirnos bien solamente en el desprendimiento»... El egoísta evoca constantemente en su recuerdo su conciencia crítica y no puede interesarse por nada hasta el punto de entregarse totalmente a su objeto", etc.

San Max "se permite" contestar a esto lo siguiente: cuando "Hess dice de Stirner que se halla constantemente, etc., ¿qué quiso, por lo demás, decir sino que éste, cuando

critica, no quiere criticar al buen tuntún" (es decir, entre paréntesis, de un modo único), "no quiere charlar, sino precisamente" (es decir, humanamente) "eso, criticar?".

"Qué quiso, por lo demás, decir" Hess, cuando hablaba de la policía secreta, etc., se desprende con tanta claridad de sus propias palabras, que la interpretación "única" que San Max da de ellas sólo puede considerarse como una tergiversación deliberada. Su "virtuosismo en el pensar" se convierte, aquí, en virtuosismo para mentir, pero no hay que tomárselo demasiado a mal, ya que no tenía, en realidad, otro recurso para salir del trance, aunque, por otra parte, no se compagina muy bien con aquellas sutiles distincioncillas sobre el derecho a la mentira que formula en otra parte "del Libro". Y que este Sancho, "cuando critica", no "critica, precisamente", sino que "critica al buen tuntún" y "charla", ya se lo hemos demostrado más de lo que él merece.

Así, pues, el comportamiento del verdadero egoísta, como creador, hacia sí mismo en cuanto criatura, se determina en el sentido de que se hace valer contra una determinación en la que se ha fijado como criatura, por ejemplo contra sí mismo como ser pensante, como espíritu, como determinado también de otro modo, como carne. Pero, más tarde, ya no se hace valer como *realmente* determinado también de otro modo, sino como la *simple representación del ser determinado también de otro modo en general;* es decir, en el ejemplo anterior, como ser tampoco pensante, como carente de pensamientos o como indiferente ante el pensar, representación ésta que deja caer de nuevo tan pronto como se pone de manifiesto el absurdo que encierra. Véase más arriba el movimiento giratorio sobre el talón especulativo. Por tanto, la actividad creadora estribaba aquí en la reflexión de que esta determinabilidad, que aquí es el pensamiento, puede ser también indiferente... en el reflexionar en general; con lo que naturalmente, suponiendo que cree algo, sólo crea determinaciones basadas en la reflexión (por ejemplo, la representación de la antítesis, cuya esencia simple y llana se encubre bajo una serie de arabescos que escupen fuego).

Por lo que se refiere al *contenido* de sí mismo en cuanto *criatura,* ya hemos visto que no crea nunca ni en parte alguna este contenido, estas cualidades determinadas, por ejem-

plo su pensamiento, su celo, etc., sino solamente la determinación por reflexión de este contenido como criatura, la representación de que estas determinadas cualidades son criaturas suyas. Se encuentran en él todas sus cualidades, y de dónde provengan le es indiferente. No necesita, por consiguiente, desarrollarlas, por ejemplo aprender a bailar, para llegar a ser dueño de sus piernas, ni ejercitar su pensamiento sobre un material que no a todos les es dado ni puede procurarse cualquiera, para llegar a hacerse propietario de su pensamiento; ni tiene tampoco por qué preocuparse de las condiciones del mundo, de las que en realidad depende la medida en que un individuo pueda desarrollarse.

Realmente, Stirner, sólo por medio de una cualidad se desprende de la otra (es decir, reprime sus demás cualidades por medio de esta "otra"). Pero, en realidad, sólo se logra esto en cuanto esta cualidad no llega a desarrollarse libremente, no sólo se queda en simple capacidad, sino también en la medida en que las condiciones del mundo le han permitido desarr[ollar] por igual una *totalidad* de cua[lidades], es decir, también por medio de la división [del trabajo y, con ello], como ya hemos puesto de manifiesto, la manifestación preferente de una sola pasión, por ejemplo la de escribir libros. Es, [en gene]ral, un [contrasentido] creer, como da por supuesto San [Max] que se puede satisfacer una [pasión] separada de todas las demás, que se la puede satisfacer sin darse satisfacción *a sí*, al individuo viviente en su totalidad. Si esta pasión asume un carácter abstracto, disociado, si se enfrenta a mí como una potencia extraña, si, por tanto, la satisfacción del individuo se manifiesta como la satisfacción [uni]lateral de una sola pasión, ello no dependerá en modo alguno de la conciencia o la "buena voluntad", y menos que nada de la falta de reflexión acerca del concepto de la cualidad, como San Max se imagina. No dependerá de la *conciencia*, sino del *ser;* no del pensamiento, sino de la realidad; dependerá del desarrollo empírico y de las manifestaciones de vida del individuo, determinadas, a su vez, por las condiciones del mundo. Si las circunstancias en las que este individuo vive sólo le consienten desarrollar una de sus cualidades a costa de todas las demás, [si] sólo le brindan material y tiempo para el desarrollo de esta cualidad solamente, el desarrollo de este indi-

viduo será necesariamente unilateral y desmedrado. Contra esto no vale ninguna clase de prédicas morales. Y el modo como se desarrolle esta cualidad sola, favorecida con preferencia sobre todas las demás, depende, a su vez, por una parte, del material de formación que se le ofrezca y, por otra, del grado y del modo en que sean reprimidas las otras cualidades. Precisamente por el hecho de que, por ejemplo, el pensamiento sea el pensamiento de este determinado individuo, sigue siendo *su* pensamiento, determinado por su individualidad y por las condiciones en que vive; por tanto, el individuo pensante no necesita empezar por declarar, por medio de una larga y trabajosa reflexión sobre el pensamiento como tal, que su pensamiento es su propio pensamiento, propiedad suya, ya que es de antemano su pensamiento propio y peculiar, así determinado, y precisamente lo suyo propio había sido [presentado en San] Sancho como lo "contrario" de ello, [como] lo propio *"en sí"*. En un individuo, por ejemplo, cuya vida abarque un gran círculo de múltiples actividades y relaciones prácticas con el mundo, que lleve, por tanto, una vida multilateral, tendrá el pensamiento el mismo carácter de universalidad que toda otra manifestación de vida del mismo individuo. No se fijará, por tanto, como pensamiento abstracto, ni serán necesarias prolijas operaciones de reflexión cuando ese individuo pase del pensamiento a otra manifestación de vida. El pensamiento de tal individuo será siempre, desde el primer momento, un momento de la vida total del individuo, momento que tenderá a desaparecer o a reproducirse, según sea *necesario*. En cambio, en un maestro de escuela o escritor localizado en Berlín, cuyas actividades se limiten al amargo trabajo de ganarse la vida, de una parte, y de otra a los goces del pensamiento, cuyo mundo sólo abarque el espacio que va de Moabit a Köpenick* y se halle cerrado con tablas clavadas detrás de la Puerta de Hamburgo* y cuyas relaciones con este mundo se vean reducidas a un mínimo por el miserable puesto que ocupa en la vida; en un individuo así, no puede evitarse, naturalmente, el que sienta la necesidad de pensar y el que su pensamiento se convierta en algo tan abstracto como el mismo individuo y su propia

* Barrios y puerta de Berlín *(N. de la ed.)*.

vida, el que ese pensamiento llegue a ser, frente al individuo incapaz de oponerle resistencia, una potencia fija, cuya acción permite al individuo la posibilidad de salvarse momentáneamente de su "mundo malo", mediante la entrega a un goce momentáneo. En un individuo así, los pocos apetitos restantes, que brotan no tanto del intercambio mundial como de la constitución del cuerpo humano, se manifiestan solamente por medio de la *repercusión;* es decir, adoptan dentro de su limitado desarrollo el mismo carácter unilateral y brutal que el pensamiento de tal individuo, se presentan solamente a grandes intervalos y estimulados por los estragos de los apetitos precedentes (provocados por causas físicas inmediatas, v. gr. por la compresión del bajo vientre) y [se] manifiestan de un modo brusco, violento, con el más brutal desplazamiento de los apetitos ordinarios, [naturales,] y pugnando por imponerse sobre [el pensamiento.] Fácil es comprender que el pensamiento del maestro [de escuela] tiene necesariamente que [reflejarse fantasmagóricamente] al modo de un maestro de escuela, sobre este [hecho] empírico. [Pero la simple afirm]ación de que Stirner "crea" de un modo general sus cualidades, no [basta para] explicar de por sí su determinado desarrollo. La medida en que estas cualidades se desarrollen de un modo universal o local, en que se sobrepongan a las limitaciones localistas o se dejen captar por ellas, no depende precisamente de él, sino del intercambio mundial y de la participación que en él tengan el individuo de que se trate y la localidad en que vive. Lo que permite a los individuos desembarazarse, en condiciones favorables, de su limitación no es, en modo alguno, el que ellos, en su reflexión, se imaginen o se propongan acabar con su limitación local, sino el hecho de que, en su realidad empírica y movidos por necesidades empíricas, logren realmente producir un intercambio universal.(31)

Lo único que nuestro santo consigue, con su amarga reflexión en torno a sus cualidades y pasiones, es amargarse sus goces y su satisfacción con su continuo cavilar y torturarse acerca de ellas.

San Max, como ya hemos dicho, no hace más que crearse como criatura, es decir, se limita a incluirse en esta categoría de criatura. Su actividad [como] creador consiste en consi-

derarse como criatura, sin proceder siquiera a disolver de nuevo como su propio [producto] este desdoblamiento que opera dentro de sí como [creador y como] criatura. El desdoblamiento [en lo "esencial" y lo] "inesencial" se convierte [, en él] en un proceso de vida permanente, [esto es, en] mera apariencia; es decir, su verdadera vida existe solamente [en la "pura"] reflexión, no es [ni siquiera] una existencia real, [pues, como ésta está en todo momento] fuera de él [y de su reflexión], se esfuerza [vanamente] por presentar [a ésta] como lo esencial. ["Pero, por cuanto] este enemigo" (a saber, el verdadero egoísta como criatura) "nace de su derrota, por cuanto la conciencia que en él se fija, lejos de librarse de ello, permanece constantemente en ello y se contempla siempre impurificada y por cuanto, al mismo tiempo, este contenido de su aspiración es lo más bajo de todo, vemos solamente una personalidad limitada a sí misma y a sus pequeños actos" (inactividad) "y que *se incuba*, una personalidad tan *desventurada* como *mezquina*" (Hegel).

Lo que hasta ahora hemos venido diciendo nosotros acerca del desdoblamiento de Sancho en creador y criatura lo expresa él mismo ahora, por último, en forma lógica: creador y criatura se convierten en lo que presupone y en lo presupuesto, o bien, respectivamente (en la medida en que su presuposición [la de su Yo] es un *poner)*, en lo que pone y en lo puesto:

"Yo, por mi parte, arranco de una presuposición, en cuanto *me presupongo* a mí; pero mi presuposición no pugna por su perfección" (lejos de ello, San Max pugna por su rebajamiento), "sino que sólo me sirve para disfrutarla y devorarla" (¡envidiable disfrute!). "Yo me alimento precisamente de mi presuposición exclusivamente, y sólo soy en cuanto me alimento de ella. Pero *por ello*" (¡grandioso "por ello"!) "aquella presuposición no lo es; *pues, puesto que*" (¡grandioso "puesto que"!) "Yo soy el Único" (debiera decir, el verdadero egoísta, el egoísta uno consigo mismo), "no sé nada de la dualidad de un Yo que presupone y es presupuesto (de un Yo o de un Hombre «imperfecto» y otro «perfecto»)" —debiera decir, la perfección de Mi Yo consiste solamente en saberme en todo momento como un Yo imperfecto, como criatura—, "*sino*" (¡el más grandioso "*sino*"*!)*

"que el que Me devore a Mí mismo significa solamente que soy". (Debiera decir: el que Yo sea significa, aquí, solamente el que devoro en Mí, en la imaginación, la categoría de lo presupuesto). "No me presupongo a Mí porque Me ponga o Me cree a Mí en todo momento" (a saber, como lo presupuesto, lo puesto o lo creado), "y solamente soy Yo por cuanto no soy presupuesto, sino puesto" (debiera decir: y solamente soy por cuanto soy presupuesto a Mí ser puesto); "y, al mismo tiempo, sólo soy puesto en el momento en que Me pongo a Mí; es decir, soy criatura y creador a un tiempo mismo".

Stirner es un "hombre puesto", ya que es siempre un Yo puesto y su Yo es "*también hombre*" (Wig. pág. 183). "*Por eso*" es un hombre puesto; "*pues, puesto que*" nunca le arrastran las pasiones a excesos, es lo que los burgueses llaman un hombre asentado, "*sino*" que el que sea un hombre asentado o puesto, "significa solamente" que lleve siempre la contabilidad de sus propias mutaciones y refracciones.

Lo que hasta ahora, para expresarnos, con Stirner, en la terminología de Hegel, sólo era "para nosotros", a saber: el que toda su actividad creadora no tenía otro contenido que las determinaciones generales de la reflexión, es "puesto" ahora por Stirner mismo. La lucha de San Max contra "*la esencia*" se remonta aquí, en efecto, a su "propósito último" al identificarse el mismo San Max con la esencia, y además, con la esencia pura, especulativa. La relación de creador y criatura se convierte en una explicación del *presuponerse a sí mismo;* es decir, San Max [convierte] en una representación "desmañada" y confusa hasta más no poder lo que Hegel, en "la [teoría de la esencia"], dice acerca de la reflexión. En efecto, [como] San Max destaca *un* [momento de su] reflexión, la [reflexión que pone], [sus fantasías] se convierten en algo "negativo", por cuanto él se convierte en "auto[presuposición", a] diferencia entre [sí como el que pone] y lo puesto, [y a la reflexión] en la antítesis mística entre creador y criatura. Y hay que advertir, de pasada, que Hegel, en esta sección de la *Lógica*, explica las "maquinaciones" de la "nada creadora", lo que da entender también por qué San Max, ya en la pág. 8, tenía necesariamente que "ponerse" como esta "nada creadora".

"Intercalaremos episódicamente" ahora algunas frases tomadas de la explicación hegeliana del presuponerse a sí mismo, para compararlas con las explicaciones de San Max. Pero, como Hegel no escribe de un modo tan incoherente y "al buen tuntún" como nuestro *Jacques le bonhomme*, nos vemos obligados a seleccionar estas citas de distintas páginas de la *Lógica*, para que haya cierta correspondencia entre ellas y la gran frase de Sancho.

"La esencia se presupone a sí misma y la superación de esta presuposición es la esencia misma. Siendo como es repulsión de sí por sí misma o indiferencia hacia sí, actitud negativa con respecto a sí, se pone por tanto frente a sí misma... el poner no tiene presuposición alguna... lo otro sólo es puesto por la misma esencia... La reflexión sólo es, pues, como lo negativo de sí mismo. Como lo que presupone, es ella pura y simplemente reflexión que pone. Consiste, por tanto, en ello, en sí misma y no en sí misma, formando una unidad" ("creador y criatura a un tiempo mismo"). Hegel, *Lógica*, II, págs. 5, 16, 17, 18, 22.

Cabría haber esperado del "virtuosismo en el pensar" de Stirner que hubiera avanzado hacia nuevas y ulteriores investigaciones en la *Lógica* de Hegel. Pero, sabiamente, se ha abstenido de hacerlo así. En efecto, de haberlo hecho, habría encontrado que, en cuanto Yo meramente "puesto", en cuanto criatura, es decir, en cuanto dotado de *existencia*, es un simple Yo *aparente*, y sólo es *"esencia"*, *creador*, en cuanto *no* existe, sino que simplemente se representa. Ya hemos visto y aún habremos de ver más adelante que todas sus cualidades, toda su actividad y todo su comportamiento hacia el mundo es una mera apariencia que él se imagina, nada más que "juegos malabares sobre la cuerda de lo objetivo". Su Yo es siempre un "Yo" mudo, oculto, escondido en su *Yo* representado como *esencia.*

Como el verdadero egoísta, en su actividad creadora, no es, pues, más que una paráfrasis de la reflexión especulativa o de la esencia pura, de aquí se desprende, "con arreglo al mito", "por trasplantación natural", lo que ya se manifestaba a propósito de las "amargas luchas por la vida" del verdadero egoísta, a saber: que sus "criaturas" se limitan a las más simples determinaciones de la reflexión, tales como la identidad,

la diferencia, la igualdad, la desigualdad, la contraposición, etcétera; determinaciones [de la reflexión] que San Max trata de explicarse en ["sí"] y "cuya noticia ha [llegado hasta Colonia"]. Acerca de su [Yo] *sustraído a toda presuposición* aún tendremos ocasión de oír de pasada "una pequeña palabrilla". Véase, por ejemplo, el "Único".

Así como en la construcción de la historia por *Sancho*, siguiendo el método hegeliano, el fenómeno histórico posterior se convierte en causa, en creador del anterior, así en el egoísta uno consigo mismo el Stirner de hoy se convierte en creador del Stirner de ayer, a pesar de que, para decirlo en su lenguaje, el primero es la criatura del segundo. Claro está que la reflexión se encarga de dar la vuelta a esto, y en la reflexión, como producto de la reflexión, como representación, es el Stirner de ayer la criatura del Stirner de hoy, exactamente lo mismo que las condiciones del mundo, dentro de la reflexión, son las *criaturas* de su reflexión.

Pág. 216. "¡No *busquéis* en la negación de Vosotros, la libertad que Os hace divorciaros de Vosotros mismos, sino *buscaos* a Vosotros mismos" (es decir, buscaos a Vosotros mismos en Vuestra propia negación), *"haceos egoístas,* que cada uno de Vosotros se convierta en un Yo *todopoderoso!*"

Después de lo que queda expuesto, no debe maravillarnos que San Max se comporte más tarde hacia esta tesis, una vez más, como creador y como el más irreconciliable enemigo y que su sublime postulado moral: "¡Conviértete en un Yo *todopoderoso!*" se "resuelva" en el sentido de que cada cual haga, sin más, lo que pueda y pueda lo que haga, con lo que, naturalmente, será, para San Max, "todopoderoso". Por lo demás, en la frase anterior se reúne y compendia todo el absurdo del egoísta uno consigo mismo. Primeramente, el precepto moral de la búsqueda, y concretamente del buscarse a sí mismo. Lo que se determina diciendo que se debe llegar a ser algo que aún no se es, a saber, un egoísta, y este egoísta se determina, a su vez, diciendo que es "un Yo todopoderoso", con lo que la peculiar capacidad se resuelve de lo real en el Yo, en la omnipotencia, en la fantasía de la capacidad. Buscarse a sí mismo significa, por tanto, llegar a ser algo distinto de lo que se es, y concretamente, llegar a ser *todopoderoso,* es decir, nada, un absurdo, una fantasmagoría.

Hemos avanzado tanto, que podemos ya descubrir y resolver, ahora, uno de los más profundos misterios del Único y, al mismo tiempo, un problema que desde hace mucho tiempo tiene al mundo civilizado en angustiosa tensión.

¿Quién es Szeliga? Es la pregunta que, desde la *Literatur-Zeitung* crítica (véase *La Sagrada Familia*, etc.), se hace todo el que ha seguido el desarrollo de la filosofía alemana. ¿Quién es Szeliga? Todos preguntan, todos aplican el oído a la bárbara resonancia de este nombre, pero nadie contesta.

¿Quién es Szeliga? San Max nos ofrece la clave para resolver este "misterio de todos los misterios".

Szeliga es Stirner como criatura; Stirner, Szeliga como creador. Stirner es el "Yo", Szeliga el "Tú" "del Libro". Stirner, el creador, se comporta, por tanto, hacia Szeliga, la criatura, como hacia su "más irreconciliable enemigo". Tan pronto como Szeliga trata de independizarse de Stirner —de lo cual realizó un desventurado intento en las *Norddeutschen Blättern*—, San Max "lo retrotrae hacia sí", experimento que se lleva a cabo, contra dicho intento de Szeliga, en las págs. 176 a 179 de Wigand. Sin embargo, la lucha del creador contra la criatura, de Stirner contra Szeliga, no es más que aparente: Szeliga arremete ahora contra su creador con las frases de éste; le dice, por ejemplo, "que [el simple,] escueto cuerpo es la ausencia de pensamientos" (Wig. pág. 148). San [Max] sólo se [representaba,] como hemos visto, la carne [escueta], el cuerpo antes de s[u formación] y, con este [moti]vo [, determinaba] el cuerpo como "lo otro del pensamiento", como [el] no pensamiento y el no pensante; es decir, como la ausencia de pensamientos; más aun, en un pasaje posterior, dice redondamente que *sólo* la ausencia de pensamientos (como antes *sólo* la carne, identificándose, por tanto, así, una y otra) le salva de los pensamientos (pág. 196).

Y una prueba todavía más palmaria de esta misteriosa trabazón la encontramos en Wigand. Ya veíamos en la pág. 7 "del Libro" que "yo", es decir, Stirner, es "el Único". En la pág. 153 del Comentario habla así, dirigiéndose a su "Tú": *"Tú"* — "eres el *contenido fraseológico*", o sea el contenido del "Único", y en el mismo pasaje leemos: "*Szeliga* no toma en consideración que *él mismo, Szeliga, es el contenido fra-*

seológico". "El Único" es la frase, como literalmente lo dice San Max. Concebido como "*Yo*", es decir, como *creador*, "el Único" es *apropiador de frases*, y esto es *San Max*. Concebido como "*Tú*", es decir, como *criatura*, es *contenido fraseológico*, y esto es *Szeliga*, según se nos acaba de descubrir. Szeliga, la criatura, actúa como egoísta abnegado, como un Don Quijote echado a perder; Stirner, el creador, actúa como egoísta en sentido vulgar, como un Sancho Panza sagrado.

Nos encontramos, pues, aquí con el otro lado de la antítesis de creador y criatura, en la que cada uno de los dos lados lleva en sí también el lado contrario. Sancho Panza Stirner, el egoísta en sentido vulgar, supera aquí al Don Quijote Szeliga, el egoísta abnegado e ilusorio, cabalmente *como* a Don Quijote, por su fe en el imperio mundial de lo Sagrado. ¿Qué era el egoísta stirneriano en sentido vulgar sino Sancho Panza y qué el stirneriano egoísta abnegado sino Don Quijote, y qué sus mutuas relaciones, en la forma [hasta aquí conocida], más que las que median entre [Sancho Panza Stirner] y Don Quijote [Szeliga? Ahora, como] Sancho Panza, [Stirner sólo se pertenece] en cuanto Sancho para hacer creer [a Szeliga como] Don Quijote que le sobrepuja en quijotismo y, [como corresponde a este papel] que representa, como el quijotismo general presupuesto, y no emprende nada contra el qui[jotismo de su] antiguo señor (en el que cree a pies juntillas, con la fe inconmovible del criado), dando pruebas con este motivo de la astucia que ya vemos desarrollada en la novela de Cervantes. Es, por tanto, en cuanto a su contenido real, el defensor del pequeño burgués práctico, pero combate la conciencia correspondiente al pequeño burgués y que en última instancia se reduce a las representaciones idealizantes que el pequeño burgués se forma acerca de la para él inasequible burguesía. Así, pues, Don Quijote hace ahora, en la persona de Szeliga, las veces de lacayo al servicio de su antiguo escudero.

En cada una de las páginas revela Sancho hasta qué punto se mantiene fiel, en su nueva "mutación", a sus antiguos hábitos. El "tragar" y el "devorar" sigue siendo una de sus cualidades principales, y el "temor natural" sigue teniendo tal dominio sobre él, que el rey de Prusia y el príncipe Enrique LXXII se convierten a sus ojos en el "emperador de la China"

o en el "sultán" y sólo acierta a hablar de... "Cámaras a...";* y, como en otros tiempos, sigue volcando sus alforjas llenas de refranes y sentencias morales y temblando ante los "fantasmas", hasta el punto de considerarlos como lo único temible; la única diferencia está en que Sancho, mientras todavía no había alcanzado la santidad, era engañado en la taberna por los campesinos y ahora, en cambio, ya santo, se engaña constantemente a sí mismo.

Volvamos, sin embargo, a Szeliga. ¿Quién no ha descubierto desde hace ya largo tiempo en todas las "frases" que San Sancho pone en labios de su "Tú" el dedo de Szeliga? Y no sólo en las frases del "Tú", sino también en aquellas en que Szeliga se presenta como creador y, por tanto, como *Stirner*, podemos seguir constantemente el rastro de Szeliga. Y por eso, porque Szeliga es la criatura, sólo podía actuar en *La Sagrada Familia* como un "*misterio*". El descubrir este misterio sólo podía competir a Stirner, el creador. Barruntábamos, ciertamente, que se escondía aquí una gran aventura, una aventura sagrada. Y no nos engañábamos. Nadie ha visto ni oído, realmente, esta única aventura, que supera a la de los batanes, de que Cervantes nos habla en el capítulo XX.

3

EL APOCALIPSIS DE JUAN EL TEÓLOGO, O "LA LÓGICA DE LA NUEVA SABIDURÍA

En principio era el Verbo, el Logos. En él era la Vida, y la Vida era la luz de los hombres. Y la luz ilumina las tinieblas, y las tinieblas *no* la han *comprendido*. Era la luz de la Verdad, que iluminaba el mundo, y el mundo no la conocía. Él llegó a *su propiedad*, y los suyos no le acogieron. Pero, a cuantos le acogieron les infundió el poder necesario para que llegaran a ser propietarios, por creer en [el nom]bre del Único. [Pero, ¿quié]n ha visto nunca al Único?

[Detengámonos ahora] a considerar esta "luz del mundo"

* Juego de palabras entre "deutsche Kammern" (Cámaras alemanas) y "dreckige Kammern" (retretes) (*N. de la ed.*).

en la "Lógica de la nueva sabiduría", [ya que San] Sancho no se aviene a sus *anter[iores destruc]ciones.*

[Tratándose de nuestro] escritor "único", se comprende [de suyo que] el fundamento de su [genialidad] reside en una brillante [serie de] méritos personales, que forman su peculiar [virtuosismo] como pensador. Y, como todos estos méritos han sido ya puestos prolijamente de manifiesto en las páginas anteriores, bastará con que resumamos aquí los más importantes entre ellos: chapucería en el pensamiento; confusión; incoherencia; desmaño confesado; interminables repeticiones; *constantes contradicciones consigo mismo*; *símiles* sin igual; intentos de intimidación contra el lector; captaciones fraudulentas en la argumentación valiéndose de recursos como el "Tú", "ello", el "se", etc. y del burdo abuso de conjunciones y adverbios, pues, por tanto, por consiguiente, porque, según eso, sino, etc.; ignorancia; torpes y ceremoniosas aseveraciones; solemne ligereza; fraseología revolucionaria y apacibles pensamientos; ruido de palabras; inflada vulgaridad y coqueteos con una falta barata de decoro; exaltación del recadero Nante * al plano de concepto absoluto; sometimiento a las tradiciones hegelianas y a las frases manidas berlinesas; en una palabra, fabricación acabada y perfecta de una insustanciosa y aguada sopa para mendigos (491 páginas), a la manera de Rumford.

En esta sopa para mendigos nadan y dan vueltas, como huesos, toda una serie de *transiciones,* de las que citaremos algunos ejemplos para general regocijo del público alemán, de suyo tan abatido: "Si no pudiéramos; ahora bien; se dice, a veces; podríamos ahora; de la eficacia... forma parte, especialmente, lo que... frecuentemente se oye decir; y esto significa: parece, ahora, evidente, para terminar con esto; entre tanto; podríamos decir aquí de pasada; si no fuese que; o si tal vez *no*; *no sería difícil inferir*; desde cierto punto de vista, se razona sobre poco más o menos así; por ejemplo, *etc.*" y etc., etc., en todas las posibles "mutaciones" y variaciones.

---

* Personaje de "Tragedia en Berlín" (del humorista Karl von Holtei); exponente de desvelo y confusión (*N. de la ed.*).

Podemos aducir aquí, desde ahora, un truco [lógico] del que [no] sabríamos decir si debe [su] *existencia* a la [ensalzada] virtuosidad de Sancho [o a la] torpeza de sus [pensamientos]. Este [truco consiste] en destacar [un aspecto] de una representación, [de un] concepto que presenta varios aspectos [determinados], como el aspecto hasta ahora único [y exclusivo] y en deslizarlo por debajo de cuerda [dentro del concepto] como su *única determina*[*bilidad*], haciendo valer [frente a él] todos [los demás] aspectos bajo un [nombre nuevo], como algo original. Tal ocurre, como más adelante veremos, con la libertad y lo pro[pio].

Entre las categorías que no deben su origen tanto a la personalidad de Sancho como a la penuria general por la que atraviesan los teóricos alemanes figura a la cabeza la *harapienta distinción*, la perfección de lo harapiento. Como nuestro santo se revuelve en medio de contradicciones que "atormentan el alma", tales como las de lo singular y lo universal, el interés privado y el interés general, el egoísmo vulgar y la abnegación, etc., se llega por último a las más ruines concesiones y transacciones de ambos *términos entre sí*, que descansan a su vez en las distinciones más sutiles, cuya coexistencia paralela se expresa por medio de un "*también*", manteniéndose la separación entre los dos términos, a su vez, mediante un pobre "*en tanto que*". Tales harapientas distinciones son, por ejemplo: cómo los hombres se *explotan* los unos a los otros, pero nunca *a costa del otro; en tanto que* algo me es *propio* o me es *inducido*, la construcción de un trabajo *humano* y de un trabajo *único*, que coexisten entre sí, el uno al lado del otro; lo indispensable para la vida *humana* y lo indispensable para la vida *única;* lo que forma parte de la personalidad pura y lo que es objetivamente fortuito, en lo que San Max, desde su punto de vista, no tiene criterio alguno; qué pertenece a los *andrajos* y qué a la *piel* del individuo; de qué *se desembaraza* totalmente y qué *se apropia* mediante la negación; hasta qué punto sacrifica simplemente su libertad o lo propio, allí donde sacrifica algo, pero sólo *en cuanto* propiamente no sacrifica nada; qué me mantiene en contacto con los otros como nexo y qué como relación personal. Una parte de estas distinciones es absolutamente andrajosa y otra pierde, por lo menos en Sancho, todo sentido y fundamento.

Y como culminación y remate de esta andrajosa distinción puede considerarse la que se establece entre la *creación del mundo* por el individuo y el impulso que éste recibe del mundo. Si Sancho, aquí por ejemplo, se hubiese detenido a examinar más de cerca el impulso, en toda la extensión y con toda la variedad con que actúa sobre él, se pondría de manifiesto, en fin de cuentas, la contradicción de que, de una parte, [*depende*] ciegamente del mundo, mientras que, por otra parte, lo *crea* egoísta-ideológicamente. (Véase "Mi autodisfrute"). De haberlo hecho así [no empalmaría, unos junto a otros] sus "*también*" y sus "*en cuanto*" ni pondría el trabajo "humano" al lado del trabajo "único", ni el uno frente al otro, como términos litigiosos, haciendo que el uno [se abalance] contra el otro, ni daría totalmente por supuesto al "*egoísta uno* [*consigo mismo*"], aunque sabemos que no necesita darse por supuesto, sino que constituye desde el primer momento el punto de partida.

Esta basura de distinciones se extiende a lo largo de todo "el Libro" y es también uno de los principales recursos de los otros trucos lógicos y se manifiesta, asimismo, en una casuística moral tan complaciente consigo misma como irrisoriamente barata. Así, se nos hace ver a la luz de ejemplos cuándo el egoísta puede y cuándo no puede mentir; cuándo es "despreciable", y cuándo no, defraudar la confianza puesta en uno; hasta qué punto el emperador Segismundo y Francisco I de Francia podían lícitamente faltar a sus juramentos, y otras finas ilusiones más, por este estilo. Ante estas trabajosas distinciones y *questiunculis,** se comprende muy bien la indiferencia de nuestro Sancho, para quien todo es uno y lo mismo y que da de lado a todas las distinciones reales, prácticas y discursivas. En general, podemos decir ya desde ahora que su arte en materia de distinguir no llega ni con mucho a su arte para confundir, para hacer que todos los gatos sean pardos en la noche de lo sagrado y para reducirlo todo a todo, arte que encuentra su expresión adecuada en el método de la *aposición.*

¡Abraza a Tu rucio, Sancho ya que lo has encontrado!

---

* Minucias eruditas *(N. de la ed.)*.

Mira cómo salta alegremente a Tu encuentro, sin dar importancia a las patadas que le han propinado, y cómo Te saluda con su clara voz. ¡Arrodíllate ante él, abrázate a su pescuezo y cumple con Tu misión, a la que Cervantes Te ha llamado en el [capítulo] treinta!

La *aposición* es el rucio de San Sancho, su locomotora lógica e histórica, la fuerza propulsora "del Libro", reducida a su más breve y más simple expresión. Para convertir una representación en otra o demostrar la identidad de dos cosas completamente dispares, se recurre a algunos eslabones intermedios, que, apoyándose en el sentido, en la etimología y en la simple consonancia de las palabras, sirvan para establecer una aparente coordinación entre ambas representaciones. Y luego, éstas se cuelgan en forma de aposición a la primera de las dos representaciones, de tal modo que se vaya uno apartando cada vez más de lo que sirvió de punto de partida y acercándose más cada vez al punto a que se quiere ir a parar. Y, una vez que la cadena de aposiciones se ha ido trenzando con la amplitud necesaria para poder concluir sin peligro alguno, se traza una raya mental, se cuelga la aposición final a modo de conclusión, y el juego de manos ha terminado. Es éste un método muy recomendable para el contrabando de pensamientos, tanto más eficaz cuanto más se lo convierte en palanca de razonamiento fundamental. Habiendo empleado este mecanismo varias veces con éxito, ya se puede, como hace San Sancho, prescindir poco a poco de algunos eslabones intermedios y reducir, por último, la serie de las aposiciones a los garfios estrictamente necesarios.

Se puede también, como hemos visto más arriba, invertir la aposición, logrando así trucos nuevos y complicados y resultados asombrosos. También hemos visto ya cómo la aposición es la forma lógica de la serie infinita de las matemáticas.

San Sancho emplea el método de la aposición de un doble modo: de una parte, de un modo puramente lógico, en la canonización del mundo, donde le sirve para convertir cuantas cosas temporales se le antoja en "lo sagrado"; de otra parte, de un modo histórico, para argumentar los entronques y entroncar diferentes épocas, reduciendo toda fase histórica a una sola palabra y llegando por último al resultado de que

el eslabón final de la serie histórica no se diferencia ni en un pelo de la primera y compendiando a la postre todas las épocas que forman la serie en una sola categoría abstracta, por ejemplo la del idealismo, la supeditación de los pensamientos, etc. Y cuando se quiere dar a la serie histórica de las aposiciones la apariencia de un progreso, se logra haciendo que la frase final se conciba como el perfeccionamiento de la primera época de la serie y presentando los eslabones intermedios como fases de desarrollo en orden ascensional, hasta llegar a la última frase, ya acabada y perfecta.

Al lado de la aposición aparece la *sinonimia,* que San Sancho explota en todos y cada uno de sus lados. Basta con que dos palabras guarden alguna relación etimológica o tengan parecida consonancia para que se conviertan en solidarias o en responsables la una de la otra, y si una palabra encierra distintos significados, se la interpreta, según convenga, bien en el uno, bien en el otro, pero de tal modo que San Sancho parezca hablar de una y la misma cosa en distintas "refracciones". Una sección especial de la sinonimia es, además, la *traducción,* en la que una palabra francesa o latina es complementada por otra alemana, que expresa a la primera sólo a medias y que, a veces, expresa cosas completamente distintas, por ejemplo, cuando la palabra *respektieren** se traduce, como más arriba veíamos, por "infundir temor o veneración", etc. Baste recordar los juegos malabares que se hacen con las palabras Estado, *status,* estado, estado de necesidad, etc. Al tratar del comunismo, hemos tenido ya ocasión de encontrarnos con abundantes ejemplos de este empleo de expresiones de doble sentido. Veamos ahora, brevemente, otro ejemplo de sinonimia etimológica.

"La palabra «*Gesellschaft*»** se origina de la palabra «*Sal*». Si en una *sala* se hallan reunidas muchas personas, *sala* viene a indicar sociedad. Esas personas se *hallan* en sociedad y forman, a lo sumo, una *sociedad de salón,* por cuanto se expresan con los *tópicos de salón* tradicionales. Si se llega a un *intercambio* real, éste debe considerarse como independiente de la sociedad" (pág. 286).

---

* Respetar *(N. de la ed.).*

** Sociedad; *sal, saal,* en alemán sala *(N. de la ed.).*

Por el hecho de que "la palabra «sociedad» se origine de «Sal»" (lo que, dicho sea entre paréntesis, no es verdad, ya que las raíces *originarias* de todas las palabras son *verbos*), es obligado que "*Sal*" = "*Saal*". En el antiguo alto alemán, "*Sal*" significa un *edificio; "Kisello"*, *"Geselle"*,* de donde viene "*Gesellschaft*", equivale a un *Hausgenosse*** y, partiendo de aquí, se introduce, arbitrariamente, lo de "*Saal*", sala. Pero, no importa; la "sala" se convierte inmediatamente en "salón", como si entre el "*Sal*" del antiguo alto alemán y el "*salon*" del francés moderno no mediara una distancia de más de mil años y de otras tantas millas. De este modo, se convierte la sociedad en una sociedad de salón, en la que, según la idea que de ella se forma el filisteo ademán, sólo media un intercambio de frases y de la que se halla excluido todo intercambio real.

Por lo demás, San Max, a quien lo único que interesa es convertir la sociedad en "lo sagrado", habría podido acortar mucho más la historia si hubiese abordado la etimología con un poco más de precisión y se hubiese molestado en consultar cualquier diccionario de raíces. ¡Qué magnífico hallazgo no habría representado para él descubrir allí el entronque etimológico entre las palabras "*Gesellschaft*"*** y "*selig*"!**** Sociedad - bienaventurado - sagrado - lo Sagrado: ¿cabe imaginarse nada más sencillo?

Si la sinonimia etimológica de "Stirner" es exacta, los comunistas luchan en procura del verdadero "*Grafschaft*", el condado como "lo sagrado". En efecto, si "*Gesellschaft*" viene de "*Sal*", edificio, "*Graf*"* (gót. *garâvjo*) viene del gótico *râvo*, casa. *Sal*, edificio = *râvo*, casa, y, por tanto, sociedad igual condado. La primera y última sílaba coinciden en las dos palabras y las sílabas radicales tienen el mismo significado; por tanto, la sociedad sagrada de los comunistas es el sagrado condado, el condado como lo sagrado: ¿cabe imaginarse nada

* En alemán, compañero *(N. de la ed.)*.
** En alemán, convecino *(N. de la ed.)*.
*** Sociedad, en alemán *(N. de la ed.)*.
**** Bienaventurado, en alemán *(N. de la ed.)*.
* Conde, en alemán *(N. de la ed.)*.

más sencillo? Seguramente que San Sancho barruntaba esto cuando veía en el comunismo la culminación del sistema feudal, es decir, del régimen de los condes.

La sinonimia sirve a nuestro santo, de una parte, para convertir relaciones empíricas en relaciones especulativas, empleando en su sentido especulativo una palabra que se presenta tanto en la práctica como en la especulación, recurriendo a unas cuantas frases en torno a este significado especulativo y presentando luego las cosas como si hubiese criticado también, con ello, las relaciones reales para designar las cuales se emplea la misma palabra. Así ocurre con la *especulación*. En la pág. 406, "la especulación" "aparece" en dos sentidos como *una* esencia que se reviste de una "doble manifestación". ¡Oh, Szeliga! Se indigna contra la especulación *filosófica* y cree haber liquidado también, con ella, [la] especulación *comercial*, de [la] que no sabe nada.

Por otra parte, esta sinonimia le sirve a él, al pequeño burgués encubierto, para convertir las relaciones burguesas (véase lo que más arriba, a propósito del "comunismo", se dice acerca de la conexión del lenguaje con las relaciones burguesas) en relaciones personales, individuales, a las que no se puede tocar sin atentar contra el individuo en su individualidad, en lo que le es "propio" y "único". Así, Sancho explota, por ejemplo, la relación etimológica entre *Geld* y *Geltung,** entre *Vermögen* y *vermögen,*** etc.

La sinonimia, combinada con la aposición, le ofrece la palanca principal para sus *escamoteos,* que ya han sido puestos al descubierto innumerables veces por nosotros. Para poner un ejemplo de cuán fácil es este arte, nos permitiremos escamotear una vez a la manera de Sancho.

El *cambio,* en cuanto *cambio* es la ley de los fenómenos, dice Hegel. *De ahí,* podría seguir diciendo "Stirner", el rigor de la ley contra las *letras de cambio**** falsificadas, pues es-

* *Geld,* en alemán, dinero; *Geltung,* validez, vigencia, prestigio (*N. de la ed.*).

** *Vermögen,* patrimonio, fortuna; *vermögen,* infinitivo de poder *(N. de la ed.).*

*** *Wechsel,* en alemán, significa cambio y letra de cambio *(N. de la ed.).*

tamos ante la ley entronizada sobre el fenómeno, ante la ley en cuanto tal, ante la ley sagrada, ante la ley como lo sagrado; lo sagrado contra lo que se peca y que se venga con la pena. O bien: el *Wechsel* "bajo su doble manifestación", como letras de cambio (*lettres de change*) y como cambio (*changement*), conduce al *Verfall* (*échéance* y *décadence*) *. La *decadencia,* como consecuencia del *cambio,* se manifiesta en la historia, entre otras cosas, en la decadencia del Imperio Romano, del feudalismo, del Imperio Germánico y del dominio de Napoleón. "La trayectoria que va desde" estas grandes *crisis históricas* "hasta" las *crisis comerciales* de nuestros días "no es difícil" de descubrir, y ello explica también por qué estas crisis comerciales son provocadas siempre por el *vencimiento de letras de cambio.*

O podría también, como hace con el patrimonio y el dinero, justificar etimológicamente el cambio y razonar, "desde cierto punto de vista, poco más o menos, así": los comunistas se proponen suprimir, entre otras cosas, la *letra de cambio* (*lettre de change*). Pero, ¿acaso no es precisamente en el *cambio* (*changement*) donde reside el fundamental goce del mundo? Los comunistas quieren, pues, la muerte, lo inerte, *China;* es decir, el chino acabado y perfecto, eso es el comunista. "De ahí" las declamaciones de los comunistas contra las letras de *cambio* y los *cambistas.* ¡Como si toda carta no fuese una carta de *cambio,* una carta comprobatoria de un *cambio,* y todo hombre no fuese alguien que *cambia,* un *cambista!*

Para dar una apariencia muy diversa a la sencillez de su construcción y a sus malabarismos lógicos, San Sancho necesita del *episodio.* De vez en cuando, intercala "episódicamente" un pasaje que debería figurar en otra parte del libro o que no debería figurar en ninguna, con lo cual interrumpe todavía más el hilo ya de suyo bastante desgarrado de su presunto razonamiento. Y se hace con la simplista explicación de que "no marchamos de una cuerda", provocando en el lec-

* La palabra alemana *Verfall* admite la doble traducción francesa que indican Marx y Engels: en español, vencimiento y decadencia (N. de la ed.).

tor, a fuerza de repetirse esto, una especie de embotamiento contra todas las incoherencias, por grandes que ellas sean. Y lo cierto es que quien lee "el Libro" se acostumbra a todo y soporta ya las cosas más disparatadas. Por lo demás, estos episodios son, como no otra cosa podía esperarse de San Sancho, puramente aparentes y simples [repetic]iones de frases ya cientos de veces leídas bajo [otras fir]mas.

Después de manifestarse así San Max en sus cualidades personales, y luego en *la distinción*, en *la sinonimia* y en el episodio, como ["apariencia" y] como "esencia", llegamos a la verdadera cúspide y culminación [de la] lógica, al "*concepto*".

[El] concepto es el "Yo" (véase Hegel, *Lógica*, parte III), la lógica [como Yo]. Es la relación pura [del] Yo con el mundo, la relación [desnuda] de todas las existencias reales para ella existentes, [una fórmu]la para todas las ecuaciones a [que un san]to puede reducir los [conceptos] del mundo. Ya *más arriba* se puso de [*manif*]iesto *cómo* Sancho *sólo* "trata" en vano de esclarecer a la luz de todas las cosas posibles las diversas determinaciones puras de la reflexión.

Fijémonos en cualquier ejemplo determinado, v.gr. en la relación entre el "Yo" y el pueblo.

Yo no soy el pueblo.
El pueblo = no-Yo.
Yo = no-pueblo.

Yo soy, por tanto, la negación del pueblo, el pueblo se disuelve en Mí.

La segunda ecuación puede expresarse también en la siguiente ecuación accesoria:

El pueblo no es Yo;
o: El Yo del pueblo es el no de Mi Yo.

Todo el mecanismo consiste, pues: 1) en desplazar primeramente al sujeto y luego al predicado la negación, que al comienzo forma parte de la cópula; 2) en que la negación, el "no", se concibe, según convenga, como expresión de diversidad, de diferencia, de antítesis y de destrucción

directa. En el ejemplo que acabamos de poner se la concibe como disolución absoluta, como negación total; y ya veremos que se la emplea también con otros significados, a conveniencia de San Max. Así, vemos que la afirmación tautológica de que Yo no soy el pueblo se convierte violentamente en el inesperado descubrimiento de que soy la destrucción del pueblo.

Para las anteriores ecuaciones, no era siquiera necesario que San Sancho tuviera ni la menor idea del pueblo; bastaba con saber que Yo y el pueblo "son nombres totalmente distintos para expresar cosas totalmente diferentes"; bastaba con que estas dos palabras no tuviesen ni una sola letra de común.* Para seguir especulando en torno al pueblo desde el punto de vista de la lógica del egoísmo, basta con asociar al pueblo y al "Yo", desde fuera, en función de la experiencia diaria, cualquier determinación trivial, la primera que a uno se le ocurra, lo que da pie para nuevas ecuaciones. Con ello se suscita, al mismo tiempo, la apariencia de que se critican de distinto modo distintas determinaciones. De este modo, se especula ahora en torno a la libertad, a la dicha y a la riqueza:

Ecuación fundamental: El pueblo = no-Yo.

Ecuación núm. I: Libertad del pueblo = no Mi libertad.
Libertad del pueblo = Mi no libertad.
Libertad del pueblo = Mi falta de libertad.

(Y cabe también dar la vuelta a la cosa, con lo que obtenemos la siguiente grandiosa ecuación: Mi falta de libertad = la servidumbre es la libertad del pueblo).

Ecuación núm. II: Dicha del pueblo = no Mi dicha.
Dicha del pueblo = Mi no dicha.
Dicha del pueblo = Mi desdicha.

(Inversión: Mi desdicha, Mi miseria es la dicha del pueblo).

---

* Lo que no sucede en español —yo y pueblo—, pero sí en alemán —*ich* y *Volk* *(N. de la ed.)*.

Ecuación núm. III: Riqueza del pueblo = no Mi riqueza.
Riqueza del pueblo = Mi no riqueza.
Riqueza del pueblo = Mi pobreza.

(Inversión: Mi pobreza es la riqueza del pueblo). Y la madeja puede seguir devanándose *ad libitum,** y extenderse a otras determinaciones.

Para formar estas ecuaciones sólo se necesita, aparte de un conocimiento extraordinariamente vago de las ideas que es posible asociar en una frase con el "pueblo", el conocimiento de la forma positiva para expresar el resultado obtenido en forma negativa, por ejemplo pobreza para expresar lo contrario de la riqueza, etc.; es decir, un conocimiento de lenguaje como el que se puede adquirir en la práctica diaria de la vida es suficiente para llegar por este camino a los descubrimientos más sorprendentes.

Todo el asunto consiste, pues, aquí en convertir esa no Mi riqueza, no Mi dicha, no Mi libertad en Mi no riqueza, Mi no dicha, Mi no libertad. El no que en la primera ecuación [es] la negación general y puede expresar todas las formas posibles de la diversidad, expresar por ejemplo que se trata de nuestra riqueza común, y no exclusivamente de la Mía, se convierte en la [segunda] ecuación en la negación de Mi rique[za, de Mi] dicha, etc., y Me atribuye a Mí [la no di]cha, la desdicha, la servidumbre. [En cuanto] se Me niega una determinada riqueza, [la rique]za del pueblo, y en modo alguno la [riqueza] en general, [cree Sancho que] se me debe atribuir la [pobreza]. [Pero] a este resultado se llega también traduciendo positivamente Mi no libertad y convirtiéndola, así, en Mi ["falta de libertad"]. Sin embargo, Mi [no libertad] puede ser también [otras] cien cosas fuera de esto, por ejemplo mi "pri[vación de libertad"], mi falta de libertad con respecto a mi cuerpo, etc.

En este ejemplo, hemos partido de la segunda ecuación: el pueblo = no-Yo. Exactamente lo mismo habríamos podido partir de la tercera: "Yo = no pueblo, donde entonces habríamos llegado por último, siguiendo el mismo camino an-

---

* Hasta donde se quiera *(N. de la ed.)*.

terior, con respecto a la riqueza, a este resultado: "Mi riqueza es la pobreza del pueblo". Pero aquí, San Sancho no habría procedido así, sino que habría destruido las relaciones patrimoniales del pueblo en general y el pueblo mismo, para llegar luego a este resultado: Mi riqueza es la destrucción, no sólo de la riqueza del pueblo, sino del pueblo mismo. Y aquí se revela cuán arbitrariamente procedía San Sancho cuando, hace un momento, convertía la no riqueza en la pobreza. Nuestro santo aplica mezclados y revueltos estos diferentes métodos y explota la negación tan pronto en un significado como en otro. Qué confusión resulta de todo esto "lo ve inmediatamente también cualquiera que no haya leído el libro de Stirner" (Wigand, pág. 191).

Y del mismo modo "maquina" el "Yo" contra el Estado.

Yo no soy el Estado.
Estado = no-Yo.
Yo = no del Estado.
No del Estado = Yo.

O, dicho en otros términos: Yo soy la "nada creadora" en que desaparece el Estado.

Esta melodía simple puede entonarse a propósito de cualquier tema, el que se desee.

La gran tesis que sirve de base a todas estas ecuaciones es ésta: Yo no soy el no-Yo. A este no-Yo se le dan diferentes nombres, que, de una parte, pueden ser puramente lógicos, como por ejemplo el ser en sí o el ser otro y, de otra parte, los nombres de representaciones concretas, tales como el pueblo, el Estado, etc. Y de este modo puede suscitarse la apariencia de un razonamiento, partiendo de estos nombres y luego, por medio de la ecuación o de la serie de aposiciones, reduciéndolos de nuevo al no-Yo que al comienzo les había servido de base. Pero, como las relaciones reales introducidas de este modo sólo se presentan como distintas modificaciones —distintas, además, solamente en cuanto al nombre— del no-Yo, no es necesario decir absolutamente nada acerca de estas relaciones reales mismas. Lo cual resulta tanto

más cómico en cuanto las relaciones [reales] son las relaciones [de los] individuos mismos, y por el hecho de declararlas como relaciones [del no-]Yo se demuestra que no se sabe nada acerca de ellas. Esto simplifica tanto la cosa, que este truco puede ser aprendido en diez minutos a lo sumo por "la gran mayoría, compuesta por cabezas congénitamente limitadas". Y ello proporciona, al mismo tiempo, un criterio acerca de la "Unicidad" de San Sancho.

El no-Yo enfrentado al Yo es definido ahora por San Sancho en el sentido de que es lo *ajeno* al Yo, *lo* ajeno. La relación entre el no-Yo y el Yo es, "por tanto", la de la enajenación. Acabamos de encontrar la fórmula lógica con arreglo a la cual se representa San Sancho como lo ajeno al Yo, como la enajenación del Yo, cualquier objeto o relación, los que se le ocurran; de otra parte, San Sancho puede, como veremos, presentar a su vez cualquier objeto o relación como creados por el Yo *y pertenecientes a él.* Prescindiendo por el momento de la arbitrariedad con que presenta o no presenta una relación cualquiera, la que sea, como una relación de enajenación (ya que todo encaja en las ecuaciones anteriores), vemos ya aquí que, para él, sólo [se] trata de hacer que todas las relaciones reales se encuentren ya [como enajenadas] (para seguir empleando, de momento, esta [expresión] filosófica), de convertirlas en la frase, perfectamente [abstracta], de la enajenación; por tanto, en vez del problema de presentar a los individuos [reales] en su [real] enajenación y en las condiciones empíricas de ésta, nos encontramos aquí, otra vez, con lo mismo exactamente de antes: en vez del desarrollo de todas las relaciones [puramente] empíricas, se pone, el [mero pensamien]to de la enajenación, [*de lo* ajeno], *de lo* sagrado. [El] deslizamiento por debajo de cuerda de la *categoría* [de la] enajenación (una nueva determinación de la reflexión, que puede ser concebida como antítesis, como diferencia, como no identidad, etc.) cobra su expresión última y más alta en el hecho de que "lo ajeno" se convierte de nuevo en "*lo sagrado*", la enajenación en la actitud del Yo ante cualquier objeto, el que sea, como lo sagrado. Nosotros preferimos esclarecer el proceso lógico en la actitud de San Sancho ante lo sagrado, ya que es ésta

la fórmula predominante y señalamos de pasada que "lo ajeno" se concibe también como "lo *existente*" (por aposición), lo que existe sin mí, independientemente de mí, por aposición, lo que es dependiente por mi independencia, de tal modo que San Sancho puede, por tanto, presentar como lo sagrado cuanto independientemente de él existe, por ejemplo el Blocksberg.*

Por ser lo sagrado algo ajeno, todo lo ajeno se convierte en lo sagrado; por ser lo sagrado un vínculo, una traba, todo vínculo, toda traba se convierte en lo sagrado. Con ello, San Sancho consigue que todo lo ajeno se convierta en una simple *apariencia*, en una mera *representación*, de la que él se libera sencillamente protestando contra ella y declarando que no se da en él semejante representación. Exactamente como, al hablar del egoísta no uno consigo mismo, veíamos que a los hombres les bastaba con cambiar de conciencia para que todo el mundo marchase *all right*.**

Toda nuestra exposición ha puesto de manifiesto cómo San Sancho critica las relaciones reales todas limitándose a declararlas como lo sagrado, y las combate combatiendo la representación sagrada que él se forma en ellas. Este simple truco, consistente en convertirlo todo en lo sagrado, se lleva a cabo, como más arriba hemos visto prolijamente, por el hecho de que *Jacques le bonhomme* acepta a pies juntillas las ilusiones de la filosofía, toma la expresión ideológica, especulativa, de la realidad, divorciada de su base empírica, por la realidad misma, y considera las ilusiones que los pequeños burgueses se forjan [acerca de] la burguesía como la ["esencia sagrada" de la] burguesía misma, lo que le permite imaginarse que sólo tiene que habérselas con pensamientos y representaciones. Y con la misma facilidad se convierten los hombres en "santos": después de desglosar sus ideas acerca de ellos de sus condiciones empíricas, ya se puede convertir a los hombres en simples receptáculos de estas ideas y convertir, por ejemplo, al burgués en el sagrado liberal.

---

* Montaña del Harz, en Alemania, donde, según la leyenda, las brujas celebran su aquelarre *(N. de la ed.)*.

** Perfectamente *(N. de la ed.)*.

La actitud positiva de este en última instancia [crédulo Sancho] ante lo sagrado ([que él] llama *respeto*) figura también [bajo el] nombre de "amor". "Amor" [se llama a la] actitud de reconocimiento hacia "*el* [hombre"], hacia lo sagrado, lo ideal, hacia la esencia superior, una actitud humana, sagrada, ideal, esencial. Así, Sancho puede presentar también como "otro ejemplo" del *amor* lo que en otros lugares se expresa como existencia de lo *sagrado,* por ejemplo el Estado, las prisiones, las torturas, la policía, el comercio y el tráfico, etc. Y esta nueva nomenclatura le permite escribir nuevos capítulos sobre lo que ya había anatematizado sobre la rúbrica de lo sagrado y del respeto. Es la vieja historia de las cabras de la pastora Torralba, bajo su forma sagrada, con ayuda de la cual, como antes a su señor, agarra ahora de la nariz al público y se agarra a sí mismo, a lo largo de todo el Libro, aunque sin poner fin a dicha historia tan ingeniosamente como en otros tiempos, cuando todavía no era más que un profano escudero. Hay que decir que, desde su canonización, Sancho deja de dar pruebas de su ingenio congénito.

La primera dificultad parece provenir del hecho de que lo sagrado, es, en sí, muy diverso y de que, por tanto, al criticar a un algo sagrado concreto, debería dejarse a un lado la santidad, para criticar el contenido concreto mismo. San Sancho sortea este escollo mediante el recurso de presentar todo lo determinado simplemente como un "*ejemplo*" de lo sagrado, exactamente lo mismo que en la Lógica de Hegel es indiferente el que, para ilustrar el "ser para sí", se cite el átomo o la persona o, como ejemplo de la atracción, se mencione el sistema solar, el magnetismo o el amor sexual. Si "el Libro" es un hormiguero de *ejemplos* no debe verse en ello, pues, ni mucho menos, algo fortuito, sino algo que tiene su fundamento en la esencia íntima del método de razonamiento que en él se desarrolla. Es, para San Sancho, la "única" posibilidad de sugerir una apariencia de contenido, como lo encontramos ya prototípicamente en la propia obra de Cervantes, donde Sancho habla siempre también en forma de ejemplos. Esto permite a Sancho decir: "Otro ejemplo *de lo* sagrado" (de lo no interesante) "es el trabajo". Y po-

dría seguir diciendo, del mismo modo: otro ejemplo es el Estado, otro ejemplo es la familia, otro ejemplo es la renta del suelo, otro ejemplo es San Jacobo (*Saint-Jacques, le bonhomme*), otro ejemplo Santa Úrsula y las once mil vírgenes. Todas estas cosas tienen de común, en su representación, ciertamente, el ser "lo sagrado". Pero son, al mismo tiempo, cosas totalmente distintas las unas de las otras, y esto es precisamente lo que hace de ellas cosas determinadas y concretas. [En cuanto] se habla de ellas en su determinabilidad, se habla de ellas [en cuanto no] son "lo sagrado". [El trabajo] no es la renta del suelo y [la renta del suelo] no es el Estado; [se trata], por tanto, de determinar [hasta qué punto] el Estado, la renta del suelo o el trabajo son, prescindiendo de su imaginaria santi[dad], y San Max lo hace ahora así. [Hace como si] hablara del Estado, [del trabajo], etc., pero presentando ["al" Estado] como la realidad de [una] idea, del amor, del ser [para otro], de lo existente, de la autoridad sobre los [individuos] y, por medio de una raya trazada [en el pensamiento], "de lo sagrado", [lo que] habría [podido] decir de antemano. O [se dice] acerca del trabajo que vale como una misión de vida, como un destino, como "lo sagrado". Es decir, el Estado y el trabajo se incluyen primeramente en una *modalidad* especial de lo sagrado, amañada ya de antes del mismo modo, y este sagrado *específico* se reduce después a lo "sagrado" *general;* todo lo cual puede llevarse a cabo sin necesidad de decir ni una palabra acerca del trabajo y del Estado. Y esta papilla ya mascada puede volver a mascarse a cada paso y en cada ocasión que se presente, ya que todo lo que aparentemente es objeto de crítica sólo sirve a nuestro Sancho de pretexto para explicar las ideas abstractas y los predicados convertidos en sujetos (que no son otra cosa que lo sagrado surtido y de lo que se tienen siempre abundantes reservas en almacén) como aquello en que ya se los había convertido de antemano, en *lo sagrado.* En efecto, lo ha reducido todo a la expresión exhaustiva, clásica, al decir que son todos otros tantos "ejemplos de lo sagrado". Las determinaciones que se presentan de oídas y que deben guardar relación con el contenido son totalmente superfluas y, cuando se las examina de cerca, se ve, además, que ni son

tales determinaciones ni aportan un contenido, y *se reducen* todas ellas a cosas de mal gusto y nacidas solamente de la ignorancia. Este barato "virtuosismo en el pensar", capaz de abordar y explicar todos los objetos ya antes de conocerlos, puede, naturalmente, apropiárselo cualquiera, no ya en diez minutos, como antes, sino en cinco. San Sancho nos amenaza en el Comentario con "*estudios*" sobre Feuerbach, sobre el socialismo, sobre la sociedad civil y lo sagrado sabe sobre cuántas cosas más. Estos estudios pueden ya, antes de ser escritos, reducirse aquí a su más simple expresión, en los términos siguientes:

Primer estudio: otro ejemplo de lo sagrado es *Feuerbach*.

Segundo estudio: otro ejemplo de lo sagrado es el *socialismo*.

Tercer estudio: otro ejemplo de lo sagrado es la *sociedad civil*.

Cuarto estudio: otro ejemplo de lo sagrado es el "estudio" stirnerizado.

Y así sucesivamente, *in infinitum* *.

El segundo escollo en que necesariamente tenía que tropezar San Sancho, a poco que hubiese reflexionado, es su propia *afirmación de que todo individuo difiere completamente* de todos los demás, es único. Pues bien, si todo individuo es totalmente otro y, por tanto, lo otro, lo que para un individuo es ajeno, sagrado, no necesita serlo, ni mucho menos, para otro individuo, e incluso no *puede* serlo. Y los nombres comunes, tales como el del estado, la religión, la moral, etc., no deben inducirnos a engaño, ya que estos nombres son solamente abstracciones del comportamiento real de los distintos individuos y estos objetos, a través del comportamiento totalmente diferente de los distintos individuos hacia ellos, se convierten en objetos *únicos* para cada uno, es decir, en *objetos totalmente distintos*, que no tienen de común entre sí más que el nombre. Por tanto, San Sancho habría podido decir, a lo sumo: el estado, la religión, etc., son para Mí, para San Sancho, lo ajeno, lo sagrado. Pero, en vez de esto, tienen

* Hasta el infinito *(N. de la ed.)*.

que ser para él lo absolutamente sagrado, lo sagrado para todos los individuos, pues de otro modo, ¿cómo habría podido fabricar su Yo construido, su egoísta uno consigo mismo, etc., cómo habría podido escribir todo su "Libro"? Cuán poco se le ocurre, en general, convertir a cada "Único" en pauta de su propia "unicidad" y cuán mucho aplica su "unicidad" como pauta, como norma moral, a todos los demás individuos y los obliga a acostarse, como auténtico moralista, en su lecho de Procrustes, se desprende ya, entre otras cosas, de su juicio sobre el difunto Klopstock. A éste le enfrenta con la máxima moral de que habría debido "comportarse de un modo perfectamente *propio* hacia la religión", en cuyo caso no habría obtenido como resultado, y ésta habría sido la conclusión justa (una conclusión a la que el propio "Stirner" llega innumerables veces, p. ej. con respecto al dinero), una *religión propia*, sino una "disolución y absorción de la religión" (pág. 85), es decir, habría obtenido un resultado general, en vez de un resultado propio, único. Y como si Klopstock no hubiese obtenido también como resultado una "disolución y absorción de la religión", y una disolución absolutamente suya propia, única, como sólo este Klopstock habría podido "aportar", una disolución cuya unicidad pudo comprobar ya "Stirner" a la luz de las muchas imitaciones fracasadas. Se nos dice que la actitud de Klopstock ante la religión no era una actitud "propia", a pesar de que era una actitud completamente peculiar, una actitud ante la religión que convertía precisamente a Klopstock en Klopstock. Su actitud ante la religión sólo habría sido "propia", según esto, si se hubiese comportado hacia ella, no como Klopstock, sino como un moderno filósofo alemán.

El "egoísta en sentido vulgar", que no es tan sumiso como Szeliga y ya más arriba hubo de oponer toda suerte de objeciones, objeta aquí a nuestro santo lo siguiente: Yo obro en la realidad, y nadie lo sabe mejor que yo —*rien pour la gloire*—,* en mi interés y provecho, y nada más. Aparte esto, me divierte pensar que obtendré también ventajas

* Nada por la gloria; es decir, nada desinteresadamente (*N de la ed.*).

en el cielo, que soy inmortal. ¿Acaso debo sacrificar esta representación egoísta en aras de la simple conciencia del egoísmo uno consigo mismo, que no me proporcionará un solo centavo? Los filósofos me dicen que esto es inhumano. ¿Qué se me da a mí de eso? ¿Acaso yo no soy un hombre? ¿No es humano todo lo que yo hago y porque lo hago, sin que me preocupe para nada cómo "otros" "rubriquen" mis actos? Tú, Sancho, que eres también, ciertamente, un filósofo, pero un filósofo en quiebra y que por el solo hecho de ser filósofo no eres digno de crédito pecuniario, ni de crédito como pensador por el hecho de estar en quiebra, me dices que no mantenga una actitud propia ante la religión. Me dices, pues, lo mismo que me dicen los demás filósofos, sólo que en ti, como de ordinario, lo que me dices pierde todo sentido, por cuanto tú llamas "propio" lo que ellos llaman "humano". ¿Acaso de otro modo podrías hablar de otra propiedad que de la tuya propia y convertir de nuevo la actitud propia en una actitud general? Si quieres, también yo me comporto, a mi manera, críticamente hacia la religión. No vacilo en sacrificarla cuando interfiere como un obstáculo en mi *commerce,** y, de otra parte, me es útil para mis negocios el pasar por religioso (como lo es para mi proletario el comer, por lo menos en el cielo, los pasteles que yo como en la tierra), y por último hago del cielo algo mío propio. El cielo es *une propriété ajoutée à la propriété,*** aunque Montesquieu, que era un sujeto muy distinto de ti, trataba de hacerme creer que era *une terreur ajoutée à la terreur.**** Como yo me comporto hacia el cielo no se comporta ningún otro, y por medio de esta relación única que con él contraigo el cielo es un objeto único, un cielo único. Lo que a lo sumo puedes criticar es tu representación de mi cielo, pero no mi cielo. ¿Y qué decir de la inmortalidad? En este punto, te me apareces ridículo. Yo reniego de mi egoísmo, como tú afirmas en gracia a los filósofos, porque lo eternizo y declaro nulas y canceladas las leyes de la naturaleza y el pensamien-

* Comercio *(N. de la ed.)*.
** Una propiedad añadida a la propiedad *(N. de la ed.)*.
*** Un terror añadido al terror *(N. de la ed.)*.

to, desde el momento en que pretenden asignar a mi existencia un destino que no es producto de mí mismo y que me resulta altamente desagradable, a saber: la muerte. Tú llamas a la inmortalidad una "pobre estabilidad", como si yo no pudiera llevar constantemente una vida "movida" mientras, sea en este mundo o en el otro, los negocios marchen bien y pueda participar en otros asuntos que en tu "Libro". ¿Y puede haber algo más "estable" que la muerte, que pone fin a mis movimientos contra mi voluntad y me hunde en lo general, en la naturaleza, en el género, en lo... sagrado? ¡Y no hablemos del Estado, de la ley, de la policía! Es posible que a muchos "Yos" se les antojen potencias ajenas, pero yo sé que son mis potencias propias. Por lo demás —y, al llegar aquí, el burgués vuelve de nuevo la espalda a nuestro santo, esta vez con una amable inclinación de cabeza—, puedes seguir, si quieres, tronando contra la religión, el cielo, Dios, y por ahí adelante. Yo sé bien que, en todo lo que atañe a mi interés, a la propiedad, al valor, al precio, al dinero, a la compra y a la venta, ves siempre lo tuyo "propio".

Acabamos de ver cómo los individuos difieren entre sí. Pero cada individuo es, a su vez, distinto en sí mismo. Y así, San Sancho, al reflejarse en cualquiera de estas cualidades, es decir, al concebirse, al determinarse como "Yo" en una de estas determinabilidades, puede determinar el objeto de las otras cualidades y estas otras cualidades mismas como lo ajeno, como lo sagrado, y del mismo modo con todas sus propiedades, una tras otra. Así, por ejemplo, lo que es objeto para su carne es lo sagrado para su espíritu, o lo que es objeto para su necesidad de reposo es lo sagrado para su necesidad de movimiento. Este truco se basa en su anterior transformación de toda actividad y de toda pasividad en la negación de sí mismo. Por lo demás, su Yo no es un yo *real*, sino solamente el Yo de aquellas ecuaciones a que nos referíamos más arriba, el mismo Yo que en la lógica formal figura en la teoría del juicio bajo el nombre de *Caius*.

"Otro ejemplo", a saber, un ejemplo más general de la canonización del mundo es la transformación de los conflictos entre los individuos, con sus condiciones prácticas de vida, en conflictos ideales, es decir, en conflictos entre estos

individuos, con las representaciones que ellos se forman o que se meten en la cabeza. También este truco es muy sencillo. Del mismo modo que San Sancho sustantivaba ya antes los pensamientos de los individuos, desglosa aquí la imagen ideal de los conflictos reales de estos conflictos mismos, y la sustantiva. Las contradicciones reales en que se mueve el individuo se convierten, así, en contradicciones del individuo con lo que él se representa, o, como San Sancho lo expresa también de un modo más simple, con *la* representación, con *lo sagrado*. Con lo cual obtiene como resultado el convertir el conflicto real, el prototipo de su imagen ideal, en una consecuencia de esta apariencia ideológica. Por donde la conclusión es que no se trata de la solución práctica del conflicto real, sino simplemente *de abandonar la representación que él se forma de este conflicto,* a lo que, como un buen moralista, exhorta apremiantemente a los hombres.

Una vez que San Sancho ha convertido, así, todos los conflictos y contradicciones en que se mueve un individuo en simples contradicciones y conflictos entre este individuo y sus representaciones, representaciones que se han hecho independientes de él y han llegado a dominarlo, metamorfoseándose de este modo, "*fácilmente*", en *la* representación, en la sagrada representación, en *lo* sagrado, al individuo no le queda ya, por tanto, más camino que cometer el pecado contra el Espíritu Santo de abstraerse de esta representación y declarar que lo sagrado es un espectro. Esta estafa lógica que el individuo comete consigo mismo es considerada por nuestro santo como uno de los más altos esfuerzos del egoísta. Pero, por otra parte, cualquiera puede darse cuenta de cuán fácil es, por este camino, declarar como subordinados, desde el punto de vista del egoísmo, todos los conflictos y movimientos que se presentan en la historia, sin necesidad de saber nada de ellos, pues basta para eso con destacar algunos de los tópicos con ellos relacionados, convirtiéndolos en "lo sagrado" a la manera ya indicada, presentando a los individuos como subyugados por esta potencia de lo sagrado y manifestando luego en contra de ellos su desprecio por "lo sagrado en cuanto tal".

Otra ramificación de este mismo truco lógico, que constituye por cierto la maniobra predilecta de nuestro santo, es la explotación de las palabras destino, misión, etc., lo que le facilita infinitamente el convertir lo que quiera en lo sagrado. En efecto, en la misión, el destino, etc., el individuo se representa a sí mismo como algo distinto de lo que realmente es, como lo ajeno, como lo sagrado, y hace valer su representación de lo que debiera ser, como lo legítimo, lo ideal, lo sagrado, frente a su ser real. Esto permite a San Sancho, cuando ello le interese, convertirlo todo en lo sagrado por medio de la siguiente cadena de aposiciones: determinarse, es decir, trazarse *una* determinación o *un* destino (viértase aquí el contenido que se quiera), trazarse *el* destino en cuanto tal, trazarse el destino sagrado, trazarse el destino como lo sagrado, es decir, lo sagrado como el destino. O bien: ser determinado, es decir, tener una determinación o un destino, tener *el* destino, el destino sagrado, el destino como lo sagrado, lo sagrado como el destino, lo sagrado en cuanto determinación, la determinación o el destino de lo sagrado.

Ahora, ya sólo le resta, naturalmente, exhortar enérgicamente a los hombres a trazarse la determinación de lo indeterminado, el destino de la falta de destino, la misión de la carencia de misión, a pesar de que a lo largo de todo "el Libro", "hasta llegar" al Comentario, no hace otra cosa que trazar a los hombres toda serie de destinos, plantearles misiones y llamarlos como predicador en desierto al evangelio del verdadero egoísmo, del que, por lo demás, reza aquello de que todos son llamados y sólo uno —*O'Connell*— el elegido.

Ya hemos visto más arriba cómo San Sancho desglosa las representaciones que los individuos se forman de sus condiciones de vida, de sus conflictos y colisiones prácticas, para convertirlas luego en lo sagrado. Pues bien, aquí estas representaciones se presentan bajo la forma de la *determinación*, de la *misión* y del *destino*. La misión reviste, en San Sancho, una doble forma; de una parte, como la misión que otros me asignan, de lo que ya más arriba hemos tenido ocasión de ver ejemplos en los periódicos que rebosan de política y en las prisiones, que nuestro santo reputaba por establecimientos de corrección de costumbres.(32) De otra parte, la misión aparece

como una misión en la que el propio individuo cree. Si se arranca al individuo de todas sus condiciones de vida empíricas, del mundo que le sirve de base y de su propio cuerpo, es evidente que no tendrá ya otra misión ni otro destino que el de representar al *Caius* de los juicios lógicos y ayudar a San Sancho en las ecuaciones de que hablábamos más arriba. En la realidad, por el contrario, donde los individuos tienen necesidades, esto se encarga ya de asignarles una *misión* y un *destino,* siendo indiferente, de momento, el que en su representación hagan de esto una misión suya, o no. Por lo demás, de suyo se comprende que los individuos, puesto que tienen una conciencia, se forman una representación propia de esta misión que su existencia empírica les asigna, con lo que brindan a San Sancho ocasión para aferrarse a la palabra "misión", a la expresión imaginativa de sus condiciones de vida reales, perdiendo de vista estas condiciones de vida mismas. El proletario, por ejemplo, que tiene la misión de satisfacer sus necesidades, al igual que cualquier otro hombre, y que ni siquiera puede dar satisfacción a las necesidades que le son comunes con los demás hombres, a quien la necesidad de trabajar catorce horas diarias equipara a una bestia de carga, a quien la competencia degrada al plano de una cosa, de un artículo comercial, que se ve desplazado de su posición de fuerza productiva, la única que se le tolera, por otras fuerzas productivas más eficaces; este proletario recibe ya con ello y por ello la misión real de revolucionar sus condiciones de vida. Puede, ciertamente, representarse esto como su "misión" y puede también, si quiere hacer propaganda, expresar esta "misión" suya diciendo que es misión humana del proletario hacer esto o lo otro, tanto más en cuanto su misión no le consiente ni siquiera la satisfacción de las necesidades emanadas directamente de su naturaleza humana. Pero San Sancho no se preocupa ni en lo mínimo de la realidad que sirve de base a esta representación, de los fines prácticos de este proletario, sino que se aferra a la palabra "misión", y la erige en lo sagrado y al proletario en un siervo de lo sagrado, que es la mejor manera de saberse por encima de todo y de todos y de "seguir su camino".

En las condiciones actuales, sobre todo, en que impera

siempre una clase, en que las condiciones de vida de un individuo coinciden siempre con las de una clase, en que, por tanto, la misión práctica de toda nueva clase que surge tiene necesariamente que aparecer ante cada individuo de ella como una misión *general* y en que, realmente, ninguna clase puede derrocar a su antecesora más que liberando a los individuos de *todas* las clases de sus cadenas concretas anteriores; en estas circunstancias, sobre todo, era necesario que la misión de los individuos de una clase que aspira a dominar se presentara como la misión general humana.

Por lo demás, cuando el burgués hace ver al proletario, por ejemplo, que la misión humana de éste consiste en trabajar catorce horas diarias, el proletario se halla totalmente en su derecho de contestar, hablando en el mismo lenguaje, que su misión consiste más bien en derrocar todo el régimen burgués.

Repetidas veces hemos visto ya cómo San Sancho plantea una serie de misiones que se resuelven, todas, en la misión última, existente para los hombres, del verdadero egoísmo. Pero incluso allí donde no reflexiona, donde no se sabe criador y criatura, arriba por medio de las siguientes andrajosas distinciones a una misión.

Pág. 466: "Si quieres seguirte ocupando en lo sucesivo del pensamiento, eso depende de Ti. *Si* quieres llegar a algo importante en el pensamiento" (comienzan las condiciones y determinaciones para Ti), "no cabe duda de que quien desea pensar tiene una misión, que, *consciente* o *inconscientemente, él* se asigna por su voluntad; pero la misión de pensar no la tiene nadie".

Prescindiendo por el momento del restante contenido de esta tesis, es ya falsa, desde el punto de vista de San Sancho, por cuanto el egoísta uno consigo mismo tiene desde luego, quiéralo o no, la "misión" de pensar. Tiene que pensar, de una parte, para refrenar la carne, que sólo es posible tener a raya por el espíritu, por el pensamiento, y, de otra parte, para poder hacer frente a su destino de reflexión como creador y como criatura. De ahí que plantee la "misión" de autoconocerse a la totalidad de los egoístas defraudados, "mi-

sión" que no puede llevarse a cabo, evidentemente, sin pensamiento.

Ahora bien, para trasplantar esta tesis de la forma de una distinción andrajosa a una forma lógica, lo primero que hay que hacer es suprimir lo "importante". Lo "importante" a que puede llegar en el pensamiento difiere para cada hombre según su grado de cultura, sus condiciones de vida y su objetivo momentáneo. Así, pues, San Max no nos suministra aquí ningún criterio fijo para saber *cuándo* comienza la misión que se plantea con el pensamiento ni hasta qué punto es posible pensar sin plantearse una misión, sino que se limita a emplear el término relativo de "importante". Ahora bien, "importante" es para mí todo lo que solicita mi pensamiento, todo aquello acerca de lo que me paro a pensar. Por eso, en vez de si quieres llegar a algo importante en el pensamiento, debiera decir: si, en general, quieres *pensar*. Pero esto no depende de que tú lo quieras o no lo quieras, puesto que posees una conciencia y sólo puedes satisfacer tus necesidades mediante una actividad, en la que tienes *también* que proceder de un modo consciente. "*Si quieres* pensar", te planteas de antemano la misión de pensar; para decir esta perogrullada, no necesitaba San Max haber recurrido a las trompetas de lo solemne. Lo que ocurre es que envuelve la tesis bajo esta forma de la andrajosa distinción y la pomposa tautología para encubrir el siguiente contenido: como *determinado*, como real, tienes un *destino*, una misión. Puedes ser consciente de ello o no.(33) Esa misión emana de tus necesidades y de la conexión de éstas con el mundo existente. En rigor, la sabiduría de Sancho estriba en afirmar que depende de tu voluntad el pensar, el vivir, etc., y, en general, el hallarse sujeto a una determinabilidad. De otro modo, teme que la determinación dejaría de ser tu autodeterminación. Si tú identificas tu Yo con tu reflexión o, en caso necesario, con tu voluntad, se comprende de suyo que, en esta abstracción, escapa a la autodeterminación todo lo que proviene de tu reflexión o de tu voluntad, entre otras cosas, por ejemplo, tu respiración, la circulación de tu sangre, el pensamiento, la vida, etc. Pero, para San Sancho, la autodeterminación no consiste ni siquiera en la voluntad, sino, como ya veíamos al hablar del ver-

dadero egoísta, en la *reservatio mentalis* de la indiferencia hacia toda determinabilidad, indiferencia que vuelve a presentarse aquí como ausencia de determinación. En su propia cadena de aposiciones, esto se presentaría así: frente a cada real determinación, se traza la ausencia de determinación como determinación o destino, distingue de sí en cada momento lo indeterminado y es, así, en cada momento, otro del que es, una tercera persona, sencillamente el otro, el otro sagrado, el otro que se enfrenta a cada unicidad, el carente de determinación, el general, el común, el... andrajoso.

Como vemos, San Sancho huye de la determinación mediante el salto a la indeterminabilidad (que es, a su vez, una determinación, y además, la peor de todas), y el contenido práctico, moral de todo este truco, aparte lo que ya tuvimos ocasión de decir más arriba, a propósito del verdadero egoísta, es, simplemente, la apología de la misión o profesión que en el mundo actual se le impone a cada individuo. Si los obreros, por ejemplo, afirman en su propaganda comunista que es la misión, el destino, la determinación de todo hombre el desarrollarse de un modo general, el desarrollar todas y cada una de sus dotes, entre ellas, v. gr., *también* la facultad de pensar, San Sancho ve en ello solamente la misión de lo ajeno, la afirmación de "lo sagrado", de la que trata de liberar al hombre amputándolo a costa de sí mismo por medio de la división del trabajo y encajonándolo en una misión o profesión aislada, defendiéndolo contra su *propia* necesidad, *proclamada* por otros como misión, de llegar a ser otra cosa. Lo que aquí se hace valer bajo la forma de una misión, de una determinación, es precisamente la negación que hasta ahora viene siendo prácticamente engendrada por la división del trabajo, de la única misión realmente existente y, por tanto, la negación de toda misión. La realización del individuo en todas y cada una de sus facetas sólo dejará de representarse como ideal, como misión, etc., cuando el impulso mundial que reclama el desarrollo real de las dotes de los individuos se coloque bajo el control de los individuos mismos, como quieren los comunistas.

Finalmente, toda esta basura sobre la misión, en la lógica egoísta, tiene a su vez la misión de permitir penetrar

dentro de lo sagrado en las cosas y hacer posible la destrucción *de éstas sin tocarlas para nada.* Así, por ejemplo, el trabajo, la vida de los negocios, etc., son consideradas por éste o por aquél como su misión. Con ello, se convierten en el sagrado trabajo, en la sagrada vida de los negocios, en lo sagrado. Pero el verdadero egoísta no las considera como una misión, y con ello da al traste con el sagrado trabajo y la sagrada vida de los negocios. Con lo cual, éstas siguen siendo lo q .e son, y él lo que era. No se le ocurre siquiera pararse a indagar si el trabajo, la vida de los negocios, etc., si estas modalidades de existencia de los individuos, no conducirán necesariamente, por su contenido y su proceso reales, a las *representaciones ideológicas* que él combate como entidades sustantivas, es decir, que él y dentro de él canoniza.

Exactamente lo mismo que San Sancho canoniza el comunismo, para luego convencer a los demás más fácilmente de la sagrada representación que de él hace, en forma de asociación, como una invención "propia", exactamente lo mismo, sólo acomete contra "la misión, la determinación, el destino", para reproducirlos en todo su libro como un *imperativo categórico.* Dondequiera que surgen dificultades, San Sancho las afronta con uno de estos imperativos categóricos: "¡Valorízate!", "¡Conoceos a vosotros mismos!", "¡Que cada cual se convierta en un Yo todopoderoso!", etc. Acerca del imperativo categórico, véase la "Asociación"; acerca de la "misión", etc., véase el "Autodisfrute".

Hemos puesto ya de manifiesto los principales trucos lógicos mediante los cuales Sancho canoniza y, con ello, critica y devora el mundo existente. En realidad, sólo devora lo sagrado en el mundo, sin siquiera rozar a éste. Y huelga decir que, al proceder así, se comporta por fuerza de un modo prácticamente conservador. Si se propusiera criticar, la crítica profana comenzaría precisamente allí donde termina la gloriola de lo sagrado. Cuanto más la forma normal de intercambio de la sociedad y, por tanto, las condiciones de la clase dominante se enfrentan al progreso de las fuerzas productivas; cuanto mayor es, por consiguiente, la discordia en el seno de la misma clase dominante y con la clase dominada, más se falsea, naturalmente, la conciencia que originaria-

mente correspondía a esta forma de cambio, es decir, más va *dejando de ser la conciencia* que a ella corresponde, más se degradan las anteriores ideas tradicionales de estas relaciones de intercambio, en las que los verdaderos intereses personales, etc., se expresaban como intereses generales, hasta convertirse en frases deliberadamente idealizantes, en una ilusión consciente, en una deliberada hipocresía. Y cuanto más las desmiente la realidad y más se desvalorizan ante la conciencia misma, con mayor energía se las hace valer, más hipócrita, más moral y más sagrado *se torna* el lenguaje de esta sociedad normal. Y cuanto más hipócrita se torna esta sociedad, más fácil le es a un hombre crédulo como Sancho *descubrir por todas partes* la representación de lo sagrado, de lo ideal. De la hipocresía general de la sociedad puede él, el crédulo, abstraer la creencia general en lo sagrado, el imperio de lo sagrado y ver en lo sagrado, incluso, el pedestal de esa sociedad. Es víctima de la misma hipocresía a partir de la cual precisamente habría debido llegar a la conclusión contraria.

El mundo de lo sagrado se cifra y compendia, en última instancia, en "*el* hombre". Como ya veíamos en el Antiguo Testamento, San Max desliza "*el* hombre" como sujeto activo de toda la historia anterior a nosotros; en el Nuevo Testamento, *hace este imperio "del* hombre" extensivo a todo el mundo físico y espiritual existente, presente. Todo es "*del* hombre" y, por tanto, el mundo se convierte en "el mundo *del* hombre". Lo sagrado personificado es "*el* hombre", que en San Max es, simplemente, un nombre distinto para expresar *el* concepto, *la* idea. Las representaciones e ideas de los hombres divorciados de las cosas reales deben tener como fundamento, naturalmente, no los individuos reales, sino el individuo de la representación filosófica, el *individuo* desglosado de su realidad, puramente pensado, "*el* hombre" en cuanto tal, el concepto "del hombre". Es el remate o apogeo de *su fe en la filosofía*.

Ahora, una vez convertido todo en "lo sagrado" o en lo que es "*del* hombre", puede nuestro santo proceder a la *apropiación*, mediante el procedimiento de abandonar la representación de lo "sagrado" o del "hombre" como un

poder que se halla por encima de él. Por el hecho de convertir lo ajeno en lo sagrado, es decir, en una mera representación, esta representación de lo ajeno, en que él ve lo realmente ajeno, pasa a ser, naturalmente, propiedad suya. Las fórmulas fundamentales para la apropiación del mundo del hombre (el modo como el Yo toma ahora posesión del mundo, después de haber perdido todo respeto por lo sagrado) se contienen ya en las ecuaciones de que hablábamos más arriba.

Como veíamos, San Sancho es ya señor y dueño de sus cualidades como el egoísta uno consigo mismo. Para hacerse señor y dueño del mundo, le basta con convertirlo en cualidad suya. Y la manera más sencilla para ello es precisar directamente como cualidad *suya* la cualidad "*del* hombre", con todo el absurdo que lleva consigo. Así, por ejemplo, reivindica para sí, como cualidad del Yo, el absurdo del *amor humano universal,* al afirmar que ama a "*todos*" (pág. 387), y además con la conciencia del egoísmo, porque "el amor le hace dichoso". Con un temperamento así, tan dado a la dicha, es natural que se pertenezca a aquellos de quienes se ha dicho: ¡Ay de vosotros, si molestáis *a uno de estos pequeñuelos!*

El segundo método consiste en que San Sancho trate de conservar algo como *su propiedad,* al paso que, si aparece ante él necesariamente como una *relación,* lo convierte en una relación, en una modalidad de existencia "*del* hombre", en una *relación sagrada,* con lo que lo rechaza. Y esto lo hace San Sancho incluso allí donde la propiedad, al separarse de la relación mediante la cual se realiza, se convierte en un puro absurdo. Así, por ejemplo, en la pág. 322 trata de conservar el orgullo nacional, declarando "la nacionalidad como *su propiedad* y la nación como su *dueña* y señora". Lo mismo podría continuar diciendo: la *religiosidad* es propiedad Mía, pero renunciar a ella como Mi propiedad es algo que se halla lejos de mí, pues la religión es Mi señora, lo Sagrado. La vida familiar es propiedad Mía, la familia Mi señora. La juridicidad es propiedad Mía, el derecho Mi señor, la política Mi propiedad, el Estado Mi señor.

El tercer método de apropiación se emplea cuando San

Sancho rechaza en absoluto como sagrado, sin apropiárselo, un poder ajeno cuya presión siente prácticamente. En este caso, ve en el poder ajeno su propia impotencia, y reconoce ésta como su propiedad, como su criatura, fuera de la cual se halla en todo momento como creador. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el Estado. También en este caso logra felizmente tener que vérselas, no con nada ajeno, sino solamente con su propia cualidad, frente a la que le basta con afirmarse como creador, para superarla. Y, en caso necesario, considera también como una propiedad la falta de una propiedad. Si San Sancho pasa hambre, la causa de ello no debe buscarse en la carencia de alimentos, sino en su propio hecho de tener hambre, en su propia cualidad de ser hambriento. Si se cae de una ventana y se rompe la cabeza, no es porque le arrastre la fuerza de gravedad, sino por su cualidad de la falta de alas, de la incapacidad de volar.

El cuarto método, que San Sancho emplea con el más brillante de los éxitos, consiste en declarar que todo lo que es objeto de sus cualidades es objeto de su propiedad, porque se relaciona con ello por medio de una de sus cualidades, cualquiera que sea y del modo que sea esta relación. Por tanto, lo que hasta ahora era ver, oír, sentir, etc., lo llama este inocente acaparador que es Sancho adquirir una propiedad. La tienda que yo veo es, en cuanto objeto visto, objeto de mi ojo, y su reflejo sobre mi retina propiedad de éste. Y así, la tienda se convierte, fuera de la relación con el ojo, en su propiedad, y no sólo en la propiedad de su ojo, una propiedad que se halla en su cabeza, exactamente lo mismo que el reflejo proyectado por la tienda sobre su retina. Cuando el tendero baja el *rouleau** (lo que Szeliga llama "visillos y cortinas"), cesa su propiedad y sólo conserva, como el burgués en quiebra, el doloroso recuerdo del esplendor pasado. Si "Stirner" pasa por delante de la cocina de palacio, adquiere, evidentemente, la propiedad de los olores que despiden los faisanes asados allí dentro, pero sin llegar siquiera a ver los faisanes. La única propiedad duradera que en este punto adquiere es un cosquilleo más o menos sen-

* Cortina metálica (*N. de la ed.*).

sible en el estómago. Por lo demás, qué y cuánto le sea dable ver no depende solamente del estado real del mundo, no creado por él, ni mucho menos, sino también de su bolsa y de la situación que en la vida le asigne la división del trabajo, situación que tal vez se le cierre demasiado, aunque tenga ojos y oídos muy acaparadores.

Si Sancho hubiera dicho, lisa y llanamente, que cuanto es objeto de su representación, como objeto por él representado, es decir, como representación suya de un objeto, es su representación, es decir, propiedad suya (y lo mismo lo que él ve, etc.), nos limitaríamos a admirar la simpleza del hombre que cree haber hecho, con semejante trivialidad, un hallazgo y demostrado su capacidad. Pero el identificar por debajo de cuerda esta propiedad especulativa con la propiedad pura y simple necesariamente tenía que ejercer un gran efecto mágico sobre los ideólogos alemanes carentes de toda propiedad.

Su objeto es también todo otro hombre en su órbita, "y, en cuanto su objeto, su propiedad", su criatura. Cada uno de los Yos dice al otro (véase pág. 184): "Ante Mí sólo eres aquello que eres para Mí" (por ejemplo, mi explotador), "a saber: Mi objeto, y en cuanto *Mi* objeto, Mi propiedad". Y también, por ello, Mi criatura, que Yo puedo, en todo momento, como creador, devorar y hacer retornar a Mí. Cada Yo toma, por tanto, a lo otro, no como un propietario, sino como su propiedad; no como "Yo" (véase [pág. 184)], sino como su ser para él, como objeto; no como algo que se pertenece a sí mismo, sino que le pertenece a *él*, a otro, que *se* ha enajenado. "Los tomamos, pues, a ambos como aquello por lo que quieren pasar" (pág. 197), por propietarios, por pertenecientes a sí mismos, "y por lo que se toman el uno al otro", por propiedad, por pertenecientes a lo ajeno. Son propietarios y no lo son (*cfr.* pág. 187). Pero para San Sancho es importante, en todas las relaciones con los demás, no fijarse en la relación real, sino en lo que cada cual pueda *imaginarse*, en su reflexión en sí.

Como todo lo que es *objeto* para el "Yo" es también, por medio de cualquiera de sus cualidades, *su* objeto y también, por tanto, *su propiedad* —por ejemplo, los azotes que recibe,

como objeto de *sus* miembros, de *su* sentimiento, de *su* representación, son *su* objeto y por tanto, su propiedad—, puede proclamarse como propietario de todo objeto para él existente y, por consiguiente, declarar como su propiedad, y proclamarse él como su propietario, el mundo que le rodea, por mucho que éste le desprecie y le rebaje al plano de un "hombre de riqueza puramente ideal, a un andrajoso". Y, por otra parte, como todo objeto es, para el "Yo", no sólo *Mi* objeto, sino también mi *objeto,* es posible declarar a cada *objeto,* con la misma indiferencia hacia el contenido, como lo no propio, lo ajeno, lo sagrado. De este modo, puedo declarar, con el mismo desembarazo y el mismo éxito un mismo objeto y una misma relación como lo sagrado y como Mi propiedad. Todo depende de que el acento se cargue sobre el Mi o sobre el *objeto.* Los métodos de la apropiación y la canonización son solamente dos "refracciones" distintas de una misma "variante".

Todos estos métodos son expresiones meramente positivas de la negación de lo que en las ecuaciones de más arriba se establece como ajeno al Yo; sólo que la negación se concibe de nuevo, como se hacía más arriba, en diferentes determinaciones. En primer lugar, puede determinarse la negación de un modo puramente formal, de tal modo que no afecta para nada al contenido, como ocurría arriba con respecto al amor por los hombres y en todos los casos en que toda la modificación se limite a añadir la conciencia de la indiferencia. O puede negarse toda la esfera del objeto o del predicado, todo el contenido, como se hace con respecto a la religión o al Estado. Y cabe también, en tercer lugar, negar solamente la cópula, mi relación con el predicado, hasta ahora ajena y cargar el acento sobre el *Mi,* de modo que Yo me comporte como propietario con respecto a lo Mío, como en el caso del dinero, por ejemplo, convirtiéndolo así en moneda de Mi propio cuño. En este último caso, puede perder todo sentido tanto la cualidad *del* hombre como su relación. Cada una de las cualidades *del* hombre se disuelve en Mi Yo, al reclamarlas de nuevo para Mí. Ya no puede decirse de ella lo que es. Sólo nominalmente es lo que era. En cuanto "*Mía*", en cuanto determinabilidad disuelta en Mí, ya

no tiene determinabilidad alguna frente a lo otro ni frente a Mí, es algo simplemente puesto en Mí, una cualidad *aparente*. Así, por ejemplo, Mi pensamiento. Y cabalmente lo mismo que ocurre con Mis propiedades, acontece con las cosas que guardan una relación conmigo y que, como ya hemos visto más arriba, no son tampoco, en el fondo, más que Mis propiedades, como ocurre, por ejemplo, con Mi tienda contemplada. [Por tanto,] en cuanto en Mí el pensamiento de todas [las otras] propiedades, por ejemplo de la tienda del aurífice, es totalmente distinto, a su vez, de la tienda de salchichonería, etc., la diferencia reaparece de nuevo como proyectada sobre la apariencia y de nuevo se impone hacia el exterior, en mi exteriorización con respecto a otros. Con lo cual esta determinabilidad disuelta existe afortunadamente de nuevo y tiene que ser reproducida, asimismo, en las viejas expresiones, en la medida en que se la pueda expresar por medio del lenguaje. (Por lo demás, ya tendremos ocasión de escuchar más adelante alguna pequeña palabrilla acerca de las ilusiones no etimológicas de San Sancho en torno al lenguaje).

La simple ecuación de más arriba deja aquí el puesto a la *antítesis*. En su forma más simple, dice así, por ejemplo:

Pensamiento del hombre	—*Mi pensamiento, pensamiento egoísta,*

donde el *Mi significa* que puede ser también ausencia de pensamiento, donde, por tanto, el *Mi* destruye el pensamiento. La antítesis se complica ya más en el ejemplo siguiente:

El dinero, como medio de cambio del hombre	—El *dinero de mi propio cuño,* como medio de cambio del egoísta,

donde el absurdo se patentiza. Y la antítesis se complica todavía más cuando San Max introduce una determinación y quiere darse las apariencias de un razonamiento prolijo. La antítesis aislada se convierte aquí en una cadena de antítesis. Primero, dice, por ejemplo:

El derecho en general, como derecho del hombre	—Derecho es lo que Me conviene,

donde podría poner, en vez de derecho, cualquier otra palabra, pues ésta no tiene ya, según se reconoce, el menor sentido. Pero, a pesar de que esta falta de sentido discurre constantemente, se ve obligado, para seguir adelante, a introducir otra determinación, *notoria,* del derecho, que pueda emplearse tanto en un sentido puramente personal como en un sentido ideológico; por ejemplo, el *poder,* como base del derecho. Sólo ahora, al adquirir el derecho en la primera tesis otra determinabilidad retenida en la antítesis, puede la antítesis engendrar un contenido. Ahora, se dice:

Derecho — el poder *del* hombre —poder —Mi derecho,

lo que, a su vez, se puede reducir sencillamente a esto:

el poder, como Mi derecho = Mi poder.

Estas antítesis no son otra cosa que los retorcimientos positivos de las ecuaciones negativas de más arriba, al final de las cuales se desprendían constantemente antítesis. Y superan a las ecuaciones por su más simple grandeza y su mayor simpleza.

Así como San Sancho podía antes considerarlo todo como *ajeno,* como existente sin él, como sagrado, ahora puede considerarlo todo, con la misma facilidad, como obra suya, como existente sólo para él, como su propiedad. En efecto, al convertirlo todo en propiedades suyas, sólo tiene, para ello, que comportarse como más arriba se comportaba hacia sus propiedades originarias como egoísta uno consigo mismo, procedimiento que no hay para qué repetir aquí. Por este camino, nuestro maestro de escuela berlinés se hace dueño absoluto del mundo — "claro está que esto ocurre también con cualquier ganso, cualquier perro o cualquier caballo" (Wig., p. 187).

En rigor, el experimento lógico que sirve de base a todas estas formas de apropiación es una simple forma del *lenguaje,* a saber: la *paráfrasis,* la descripción de una relación como expresión, como modalidad de existencia de otra. Lo mismo que acabamos de ver que toda relación podía exponerse como

ejemplo de la relación de la propiedad, exactamente lo mismo puede exponerse como relación del amor, del poder, de la explotación, etc. San Sancho se encontró, ya listo y acabado, con este método de la paráfrasis en la especulación allí donde desempeña su papel fundamental. Véase, más abajo, la "Teoría de la explotación".

Las diferentes categorías de la apropiación se convierten en categorías *emocionales* tan pronto como se introduce en ellas la apariencia de la práctica y se quiere tomar en serio la apropiación. La forma emocional de la afirmación del Yo frente a lo ajeno, a lo sagrado, al mundo "*del* hombre", es la *fanfarronería*. A lo sagrado se le anuncia la pérdida de respeto (respeto, estimación, etc., estas categorías emocionales son consideradas por él como la actitud hacia lo sagrado o hacia un tercero como lo sagrado), y este anuncio permanente se titula una hazaña, hazaña tanto más burlesca en cuanto San Sancho sólo lucha continuamente contra el espectro de su santificante representación. Por otra parte, como el mundo, a pesar de esa declaración de no respetar lo sagrado, sigue tratándolo sin respeto alguno, esto le da la satisfacción interior de declararle que le basta con alcanzar el poder en contra de él para poder adoptar ante él una actitud irrespetuosa. Esta amenaza, con su *reservatio mentalis* de destrucción del mundo, lleva la comicidad a su extremo. A la primera forma de la fanfarronería pertenece el que San Sancho, pág. 16, "no tema ni la cólera de *Poseidón* ni a las vengativas *Euménides*", el que, pág. 58, "no tema a la maldición", el que pág. 242, "no implore ninguna clase de perdón", etc., y el que, al final, asegure cometer "la más desmedida profanación" de lo sagrado. A la segunda forma, su amenaza contra la Luna, pág. 218: "Si pudiera aprehenderte, Te aprehendería de verdad, y si encontrase un medio para llegar a Ti, no Me amedrentarías... no Me rebelo en contra de Ti sino que aguardo a que llegue Mi hora. Y si, por ahora, Me abstengo de hacer nada contra Ti, no creas que Te pierdo de vista", apóstrofe en el que nuestro santo cae más bajo que el gozquecillo de Pfeffel en la tumba; y lo mismo en la pág. 425, donde "no renuncia al poder sobre la vida y la muerte", etc.

Finalmente, la práctica de la fanfarronería [puede] convertirse de nuevo en una simple [práctica] dentro de la teoría, [en cuanto] el santo [se jacta] en las palabras más pomposas de cosas que jamás ha hecho, tratando de pasar de contrabando como creaciones originales, por medio de frases muy sonoras, una serie de trivialidades tradicionales. Esto ocurre, en rigor, con *todo el Libro,* y especialmente con su construcción de la historia, que trata de imponernos como un razonamiento y que no es, en realidad, más que una mala copia, con la afirmación de que "el Libro" "parece escrito contra el Hombre" (Wig., pág. 168), y con toda una serie de aseveraciones por el estilo de las siguientes: "Infundo a los pueblos el hálito del Yo viviente" (pág. 219 del Libro); "Descargo mis golpes vigorosos" (pág. 254); pág. 285: "El pueblo está muerto"; la afirmación de "hurgo en las entrañas del derecho", pág. 275, y el bando retador, acompañado de citas y pequeñas sentencias, llamando al palenque a "un adversario corpóreo", pág. 280.

La fanfarronería es ya, en sí y de por sí, algo sentimental. Pero, aparte de ello, el *sentimentalismo* aparece en el Libro como categoría expresa, categoría que desempeña especialmente un papel en la apropiación positiva que no es ya una simple afirmación frente a lo ajeno. Aunque los métodos de apropiación aplicados hasta aquí fuesen muy simples, desarrollada la cosa más de cerca tiene que suscitarse necesariamente la apariencia de que el Yo adquiere también, con ello, una propiedad puramente aparente, cosa que sólo se consigue mediante una expansión forzada de este Yo, haciendo que éste se envuelva y envuelva a otros en una magia sentimental. El sentimentalismo es, en general, algo inevitable, desde el momento en que, sin darse cuenta, reivindica para sí, como suyos propios, los predicados "*del* hombre", por ejemplo "ama" a "*todo*" hombre "por egoísmo", dando así a sus propiedades una inflación superabundante. Así, en la pág. 351 vemos que declara "la sonrisa del niño" como una "propiedad suya", y que en el mismo pasaje se habla en los términos más conmovedores de la fase de la civilización en la que ya no se mata a los ancianos, presentándola como un triunfo de éstos. Entre estas efusiones del sentimentalismo figura también su actitud ante Maritornes.

La unidad de sentimentalismo y fanfarronería es la *rebelión*. Vista hacia el exterior, frente a otros, es la fanfarronería; vista hacia adentro, como el refunfuño en sí, es el sentimentalismo. Es la expresión específica de la resistencia impotente del filisteo. Éste se rebela con sólo pensar en el ateísmo, el terrorismo, el comunismo, el regicidio, etc. El objeto contra el que se rebela San Sancho es *lo sagrado;* de aquí que la rebelión, caracterizada también, por lo demás, como un *delito,* sea en última instancia un *pecado.* No es, pues, necesario, en modo alguno, que la rebelión se manifieste como un *hecho,* puesto que es solamente "el pecado" contra "lo sagrado". Por eso San Sancho se contenta con "quitarse de la cabeza" "la santidad" o el "espíritu de lo ajeno" y con llevar a cabo su apropiación ideológica. Pero, como en su cabeza se mezclan y confunden de un modo general lo presente y lo futuro y como tan pronto afirma habérselo apropiado ya todo como tener que empezar por adquirirlo, también a propósito de la rebelión se le ocurre, a veces, de un modo completamente casual, que sigue teniendo frente a él lo *realmente* ajeno, aun cuando haya acabado con la apariencia de santidad de lo ajeno. En este caso o, mejor dicho, en esta ocurrencia, la rebelión se convierte en un hecho imaginario y el Yo en un "Nosotros". Pero acerca de esto hablaremos más adelante más en detalle. (Véase "*La rebelión*").

El verdadero egoísta, que hasta aquí se ha revelado, en realidad, como el más grande conservador, reúne por último doce canastas llenas de las migajas del "mundo del hombre", pues "¡nada más lejos de que todo esté perdido!" Limitándose, como se limita, toda su acción a probar algunos trucos casuísticos y ya muy gastados del mundo de pensamientos transmitidos por la tradición filosófica, es fácil comprender que el mundo real, para él, no existe en absoluto y que, por tanto, sigue existiendo. La prueba de esto nos la suministrará, en detalle, el contenido del Nuevo Testamento.

Así "llegamos a las *fronteras de la mayoría de edad,* y se nos habla como a mayores de edad" (pág. 86).

4

LA PROPIA INDIVIDUALIDAD

"Fundarse un *mundo propio* significa edificarse un cielo", pág. 89 "del Libro".[34]

Hemos "penetrado" ya en el santuario más íntimo de este cielo. Nos esforzaremos ahora en conocer "más cosas" de él. En el Nuevo Testamento volveremos a encontrarnos, sin embargo, con la misma hipocresía que hemos descubierto ya a lo largo del Antiguo. Así como en éste las fechas históricas no eran más que nombres puestos a dos o tres categorías simples, también aquí, en el Nuevo Testamento, veremos que todas las relaciones seculares son, simplemente, disfraces y denominaciones distintos para envolver el pobre *contenido* que hemos ido reuniendo en la fenomenología y en la lógica. Aparentando hablar del mundo real, San Sancho habla siempre, *exclusivamente*, de estas escuálidas categorías.

"Tú no quieres poseer la *libertad*, todas estas bellas cosas... Quieres poseerlas realmente... como *Tu propiedad*... No te contentas con ser un *libre*, sino que necesitas ser también un *apropiador*", pág. 205.

Aquí, se eleva a una de las máximas del "egoísta uno consigo mismo" una de las más viejas fórmulas a que había llegado el movimiento social en sus inicios, la contraposición del socialismo, bajo su forma más miserable, frente al liberalismo. Cuán vieja es esta contraposición incluso para Berlín puede nuestro santo comprobarlo en el hecho de que ya se llama con espanto la atención hacia ella en la *Historisch-politische Zeitschrift* * de Ranke (Berlín, 1831).

"El modo como yo la use" (la libertad) "depende de Mi propiedad", pág. 205. El gran dialéctico podría también invertir esto y decir: el modo como yo use Mi propiedad depende de Mi libertad. Y luego, prosigue: "¿Libre... de qué?" La libertad, como vemos, se convierte aquí, por medio de un simple guión, en la libertad *de* algo, por aposición de

* Revista histórico-política *(N. de la ed.)*.

"todo". Sin embargo, esta vez la aposición cobra la forma de una tesis que, al parecer, habrá de determinarse con mayor precisión. En efecto, después de llegar a este gran resultado, Sancho se torna sentimental: "¡Oh, cuántas cosas no podrían sacudirse!", dice. En primer lugar, "el yugo de la servidumbre de la gleba", y luego toda otra serie de yugos, que, por último e insensiblemente, conducen al resultado de que "la más completa negación de sí mismo no es sino libertad, libertad... del propio Yo y de que el impulso de la libertad como algo absoluto... Nos priva de la *propia individualidad*". A través de una serie de yugos, carentes de arte en el más alto grado, la liberación de la servidumbre de la gleba, que fue la afirmación de la individualidad de los siervos y, al mismo tiempo, la destrucción de un determinado valladar empírico, se identifica con la libertad idealista cristiana, muy anterior, de las Epístolas a los Romanos y a los Corintios, con lo que la libertad se trueca, en general, en la negación de sí mismo. Con lo cual hemos despachado ya todo lo referente a la libertad, puesto que es ahora, indiscutiblemente, "lo sagrado". De este modo, San Max convierte un determinado acto histórico de liberación propia en la categoría abstracta "*de la* libertad" y se determina con mayor precisión esta categoría, partiendo de otro fenómeno histórico completamente distinto, que puede incluirse también en "*la* libertad". En esto consiste todo el truco, en convertir el derrocamiento de la servidumbre de la gleba en la negación de sí mismo.

Para hacer que el burgués alemán vea clara como la luz del sol su teoría de la libertad, *Sancho* comienza ahora a declamar en el lenguaje propio del burgués, especialmente del burgués de Berlín: "Sin embargo, cuanto más libre soy, mayor coacción se acumula ante Mis ojos, más impotente Me siento. El hijo de la selva, que aún no es libre, no siente todas las limitaciones que acosan a un hombre culto: cree ser más libre que éste. A medida que Me conquisto libertad, Me creo nuevos límites y nuevos problemas; si invento el ferrocarril, vuelvo a sentirme pequeño por no ser capaz de cruzar los aires como el pájaro, y si resuelvo un problema cuya oscuridad torturaba Mi espíritu, Me esperan ya otros, innumerables", págs. 205, 206. ¡Oh, "desmañado" literato para burgueses y campesinos!

No es "el hijo de la selva, que aún no es libre", sino "el hombre culto" el que "cree" que el *salvaje es más libre* que el hombre de la cultura. Que el "hijo de la selva" (traído a la escena por F. Halm) no conoce las limitaciones del hombre culto, porque no puede experimentarlas, es algo tan claro como que el burgués "culto" de Berlín, que sólo conoce al "hijo de la selva" del teatro, no sabe nada de la limitación con que tropieza el salvaje. El hecho puro y simple es éste: las limitaciones del salvaje no son las del hombre civilizado. La comparación que nuestro santo establece entre uno y otro es la comparación fantástica propia de un berlinés "culto", cuya cultura consiste en no saber nada de uno ni de otro. Que no sepa nada de las limitaciones del salvaje es explicable, a pesar de que no le *sería tan difícil* saber algo de ellas, después de tantos relatos de viajes como se han publicado en los últimos tiempos; y que no conoce tampoco a los hombres cultos lo demuestra *su ejemplo* del ferrocarril y de los vuelos. El pequeño burgués ocioso, para quien los ferrocarriles han caído del cielo y que cree, por tanto, que los ha inventado él, se pone *inmediatamente a fantasear* acerca de los viajes aéreos, después de hacer un viaje en tren. En la realidad, surgió *primero* el globo y luego el ferrocarril. Pero San Sancho necesitaba darle la vuelta a esto, ya que de otro modo cualquiera se habría dado cuenta de que la invención del globo no había traído consigo ni de lejos el postulado de los ferrocarriles, y *en cambio era fácil* imaginarse lo contrario. Vuelve, en general, las condiciones empíricas del revés. Cuando ya la diligencia y la carreta no satisfacían las exigencias más desarrolladas del *comercio, cuando*, entre otras cosas, la centralización de la producción por la gran industria exigía nuevos recursos para el más rápido y más voluminoso transporte de *sus masas de productos*, se *inventó* la locomotora y, con ella, la aplicación del ferrocarril al tráfico en gran escala. Para el inventor y los accionistas, esto era beneficioso, como lo *era también* para el *commerce* en general, ya que venía a reducir los gastos de producción; la posibilidad, más aun, la necesidad absoluta de este invento se hallaba implícita *en* las *condiciones* empíricas. La aplicación del nuevo invento en distintos países descansaba sobre distintas condiciones empíricas; así, por ejemplo, en Norteamé-

rica, en la necesidad de unificar los diversos estados de aquel inmenso territorio y de comunicar los distritos semicivilizados del interior con el mar y los lugares de almacenamiento de sus productos. *Cfr.*, entre otros, M. Chevalier, *Lettres sur l'Amérique du Nord).** En otros países, donde a cada nueva invención se lamenta que aquélla no venga a poner fin al reino de los inventos, como, por ejemplo, en Alemania; en estos países tras muchas resistencias contra los reprobables ferrocarriles, que no dan alas al hombre, la competencia obliga por último a adoptarlos y a dar el pasaporte a la carreta y la diligencia, lo mismo que a la vieja, venerable y moral rueca. La falta de otras inversiones rentables para el capital, hizo de la construcción de ferrocarriles la rama industrial dominante en Alemania. El desarrollo de sus construcciones ferroviarias y sus descalabros en el mercado mundial discurrieron paralelamente. Pero nunca ni en parte alguna se construyen ferrocarriles en aras de la categoría "*de la libertad de*", como el propio San Max podría ya inferir del hecho de que nadie construye ferrocarriles para *liberarse de* su bolsa de dinero. El meollo positivo del desprecio ideológico del burgués por los ferrocarriles, en el ansia de volar, es la predilección por la diligencia, la carreta y los viejos caminos. Sancho siente nostalgia de su "propio mundo", que, como hemos visto más arriba, es el cielo. Por eso prefiere sustituir la locomotora por el carro de fuego de Elías y viajar hacia el cielo.

Después que la real destrucción de las barreras, que es al mismo tiempo un desarrollo muy positivo de las fuerzas productivas, de las energías reales y de la satisfacción de indeclinables necesidades, de la expansión del poder de los individuos, se ha convertido para este espectador ocioso e ignorante en el simple liberarse *de* una limitación —lo que, a su vez, puede aderezar luego, lógicamente, como el postulado de liberarse de *la* limitación en general—, llegamos por último, como conclusión de todo el razonamiento, a lo que se daba ya por supuesto desde el principio: "Hallarse libre de algo significa, sencillamente, hallarse *descargado* o *desembarazado*", pág. 206. Y enseguida, pone un ejemplo muy desdi-

* "Cartas sobre Norteamérica" *(N. de la ed.).*

chado de lo que quiere decir: decir que alguien "se halla libre de dolor de cabeza" equivale a decir que se halla "desembarazado de él", como si este hallarse "desembarazado" no equivaliera a una capacidad de disposición perfectamente positiva sobre mi cabeza, algo así como a la propiedad sobre ella, mientras que, cuando siento dolor de cabeza soy yo propiedad de mi cabeza enferma. "En el hallarnos «desembarazados» realizamos la libertad predicada por el cristianismo, nos hallamos desembarazados del pecado, de Dios, de la moral, etc.", pág. 206. Por donde nuestro "cristiano acabado y perfecto" encuentra también su propiedad solamente en el hallarse "desembarazado" "de pensamientos", "de determinaciones", "de misión", "de leyes", "de constituciones", etc., etc., y exhorta a sus hermanos en Cristo a que "sólo se sientan bien en la disolución", es decir, en el producir ese "hallarse desembarazados", en la "libertad cristiana" "acabada y perfecta". Y luego, prosigue:

"¿Acaso porque la libertad se descubre como un ideal cristiano, debemos renunciar a ella? No, *nada debe perderse*" *(voilà notre conservateur tout trouvé)*,* "tampoco la libertad; pero debemos hacerla nuestra *propia*, y no llegará a serlo bajo la forma de la libertad", pág. 207.

Nuestro "egoísta uno consigo mismo" (*toujours et partout)*** se olvida aquí de que ya en el Antiguo Testamento nos habíamos "apropiado" del "mundo de las cosas" mediante el ideal cristiano de la libertad, es decir, mediante la representación imaginaria de la libertad; y se olvida, asimismo, que, según ello, sólo necesitábamos desembarazarnos del "mundo de los pensamientos" para convertirnos también en "apropiadores" de él; que, aquí, la "propiedad" se desprendía para él como *consecuencia* de la libertad, del desembarazamiento.

Una vez que nuestro santo se ha aderezado la libertad como el ser libre *de* algo y, a su vez, esto como el hallarse "desembarazado", esto como el ideal cristiano de la libertad y, con ello, de la libertad "*del* hombre", ya puede darnos un

---

* He ahi a nuestro conservador de cuerpo entero *(N. de la ed.)*.

** Siempre y dondequiera *(N. de la ed.)*.

curso práctico de su lógica sobre este material preparado. La primera antítesis, la más simple de todas, dice así:

Libertad *del* hombre — Libertad respecto de Mí,

donde, en la antítesis, la libertad deja de existir "bajo la forma de la libertad". O bien:

Hallarse desembarazado en interés *del* hombre.	—Hallarse desembarazado en Mi interés.

Estas dos antítesis llenan, con un numeroso séquito de declamaciones, todo el capítulo sobre la propia individualidad, pero solamente con ellas nuestro Sancho conquistador del mundo no llegará lejos, ni siquiera a la ínsula Barataria. Más arriba, al pararse a considerar los actos de los hombres desde su "propio mundo", desde su "cielo", en su abstracción de la libertad, dejó a un lado dos momentos de la liberación real. El primero es que los individuos, al liberarse a sí mismos, satisfacen una determinada necesidad, realmente sentida. En vez de los individuos reales se ponía, eliminando este momento, "*el hombre*", y en vez de la satisfacción de una necesidad real, la búsqueda de un ideal fantástico, de la libertad en cuanto tal, de la "libertad *del hombre*". El segundo momento es que una capacidad hasta ahora existente solamente como dote en los individuos que han de liberarse sólo se manifiesta como un poder real, o un poder ya existente se acrecienta mediante la eliminación de una barrera. Es cierto que la eliminación de una barrera, que es simplemente una *consecuencia* de la creación del nuevo poder, se puede considerar también como lo fundamental. Pero a esta ilusión sólo se llega cuando se ve en la política la base de la historia empírica o cuando, como hace Hegel, se trata de poner de manifiesto por doquier la negación de la negación, o bien, finalmente, cuando, una vez creado el nuevo poder, el espectador se para a reflexionar acerca de la nueva creación como un ignorante berlinés. San Sancho, al dejar a un lado por su propia conveniencia este segundo momento, obtiene una determinabilidad, que puede contraponer al restante, abstracto *caput mortuum* "de la libertad". Por donde llega a las nuevas antítesis siguientes:

Libertad, el alejamiento, sin contenido, respecto del poder ajeno	—propiedad, la posesión real del propio poder.

O también:

Libertad, defensa contra el poder ajeno	—propiedad, posesión del propio poder.

Para hacer ver a San Sancho hasta qué punto ha escamoteado su *propio* "poder", que aquí contrapone a la libertad, partiendo de la misma libertad y dentro de sí, no queremos remitirle a los materialistas o a los comunistas, sino simplemente al *Dictionnaire de l'académie,* donde encontrará que la palabra *liberté* se emplea con mayor frecuencia que en ningún otro sentido en el de *puissance.** Y si San Sancho afirmara que él no lucha contra la *"liberté"*, sino contra la *"libertad"*, podría consultar a Hegel acerca de la libertad negativa y positiva. Como pequeño burgués alemán, podrá deleitarse con la observación final de este capítulo.

La antítesis puede expresarse también así:

Libertad, pugna idealista por desembarazarse y luchar contra el ser de otro modo	—Propiedad, *real* desembarazamiento y disfrute de la propia existencia.

Después de *haber distinguido* así, mediante una abstracción barata, la propia individualidad de la libertad, aparenta comenzar solamente ahora a desarrollar esta distinción, y exclama: "¡Qué diferencia la que media entre libertad y propia individualidad!", pág. 207. Veamos cómo, fuera de estas antítesis generales, no saca nada en limpio y cómo, junto a esta determinación de la propiedad, sigue discurriendo constantemente, del modo más divertido, la propiedad "en sentido vulgar".

"Interiormente, se puede ser libre a pesar del estado de esclavitud, aunque solamente libre de *mucho,* pero no de *todo;* pero no se es *libre* del látigo, de los caprichos imperativos, etc., del señor".

---

* Poder *(N. de la ed.).*

"En cambio, la propiedad es *toda* Mi esencia y existencia, soy Yo mismo. Soy libre de aquello de que estoy desembarazado y propietario de lo que tengo en Mi *poder* o de aquello de que soy poderoso. *Mío propio* lo soy en todo tiempo y bajo cualesquiera circunstancias, si *sé* mantenerme a Mí mismo y no Me arrojo a otros. El ser libre no puedo Yo verdaderamente quererlo, ya que no puedo... hacerlo: puedo simplemente desearlo y aspirar a ello, *pues* se trata de un ideal, de una quimera. Los grilletes de la realidad muerden a cada momento en Mi carne, dejando en ella las cicatrices más agudas. Pero sigo siendo *Mío propio.* Entregado en cuerpo a un dueño, *pienso* solamente en Mí y en Mi beneficio; sus golpes caen sobre Mí, ciertamente: no soy *libre* de ellos; *pero los tolero solamente en beneficio Mío,* tal vez para engañarle aparentando paciencia y asegurarme de él, o acaso también para no exponerme a algo más amargo aun si le ofrezco resistencia. Pero, como pienso siempre en Mí y en Mi propio provecho" (mientras que los golpes toman posesión de él y de sus espaldas), "aprovecho la primera ocasión que se Me presente" (es decir, "desea" que se le presente una ocasión, "aspira" a ella, pero la ocasión no pasa de ser "un ideal, una quimera") "para pisotear al esclavista. El que luego Me *libere* de él y de su látigo, es simplemente la consecuencia de Mi precedente egoísmo. Tal vez se diga que ya en estado de esclavitud era también libre, «en sí» o «interiormente» libre; pero el «libre en sí» no es «realmente libre» y el serlo «interiormente» no es serlo «exteriormente». Propio, en cambio, *Mío propio,* lo era ya *totalmente,* interior y *exteriormente.* De los horrores de la tortura y de los latigazos no es «libre» mi cuerpo bajo el imperio de un señor cruel; *pero son Mis huesos los que crujen bajo la tortura, Mis fibras las que se estremecen bajo los golpes, y Yo gimo porque gime Mi cuerpo. El hecho de que Yo suspire y tiemble demuestra que Yo estoy todavía en Mí, que soy Mi propio*", págs. 207, 208.

Nuestro Sancho, que vuelve a hacer de literato para pequeños burgueses y campesinos, demuestra aquí que, a pesar de los muchos palos que recibiera ya en las páginas de Cervantes, sigue siendo "propietario" de sí mismo y que estos

palos le pertenecen más bien en "propiedad". Sigue siendo Su "propio", "en todo tiempo y bajo cualesquiera circunstancias", *si sabe* mantenerse. La propiedad, aquí, es, pues, hipotética y depende de que sepa o no, entendiendo por este saber una casuística de esclavos. Y este saber se convierte más tarde en *pensar*, cuando el esclavo "piensa" en sí mismo y en su "beneficio", cuyo pensamiento y cuyo "beneficio" pensado son su pensada "propia individualidad". Y se da luego la explicación de que tolera los golpes "en su provecho", donde la propiedad vuelve a consistir en la *representación* del "provecho" y donde "soporta" lo amargo para no tener que convertirse en "propietario" de algo "más amargo" todavía. Más adelante, el intelecto se revela también como "propietario" de la reserva de la "primera ocasión" favorable que se presente, es decir, de una simple *reservatio mentalis*, y, por último, como el "pisoteamiento" del "esclavista" en la anticipación de la idea, siendo él, entonces, "propietario" de esta anticipación, mientras que el esclavista, al presente, lo pisotea a él de un modo real. Así, pues, mientras que aquí se identifica con su *conciencia*, que trata de apaciguarse recurriendo a diversas máximas de prudencia, al final se identifica con su *cuerpo*, por donde es, en absoluto, interior y exteriormente, "suyo propio", mientras conserva una chispa de vida, siquiera sea ésta una vida inconsciente. Fenómenos como el crujir de los "huesos", el estremecimiento de las fibras, etc., fenómenos tomados del lenguaje de las ciencias naturales únicas y traducidos al lenguaje patológico y que mediante el galvanismo pueden provocarse en un cadáver descolgado de la horca inmediatamente después de la ejecución, y que es posible provocar incluso en el cuerpo de una rana muerta, le sirven a él, aquí, de pruebas de que sigue siendo "totalmente", "interior y exteriormente", "su yo propio", de que sigue siendo dueño de sí. Aquello mismo en que se manifiesta el poder y la propia individualidad del esclavista, el hecho de que se le azote precisamente a *él* y no a otro, de que sean precisamente *sus* huesos los que "crujan" y *sus* fibras las que se estremezcan, sin que él pueda hacer nada para evitarlo, es considerado aquí por nuestro santo como una prueba de su propia individualidad y de su poder. Así, pues, cuando

se encuentra atado al *spanso bocho* del Surinam,* sin poder mover los brazos ni las piernas ni un solo miembro, teniendo que soportar cuanto quieran hacerle, su poder y su individualidad no consisten en que pueda disponer de sus miembros, sino en el hecho de que estos miembros son los *suyos*. Una vez más salva aquí su individualidad al considerarse determinado de otro modo, ya sea como simple conciencia, ya como cuerpo inconsciente (véase la Fenomenología).

San Sancho, hay que reconocerlo, "tolera" su azotaina con *más dignidad* que los esclavos reales. Es inútil que los misioneros, en interés de los esclavistas, quieran hacerles ver, reiteradamente, que se les "azota por su propio bien": los esclavos no se dejan convencer por semejantes necedades. No se hacen la fría y temerosa reflexión de que, de otro modo, se "*expondrían* a algo más amargo aun", ni piensan tampoco que "engañan a los esclavistas aparentando *paciencia*", sino que, por el contrario, insultan a sus verdugos y maldicen de su propia impotencia, la cual no puede, sin embargo, obligarlos a humillarse, y reprimen todo "gemido", toda queja, mientras sus sufrimientos físicos se lo consientan. (Véase Charles Comte, *Traité de législation*).** No son, pues, ni "interior" ni "exteriormente", sus "propietarios", sino simplemente los "propietarios" de su orgullo, lo que puede expresarse también diciendo que no son ni "interior" ni "exteriormente" "libres", sino que son libres solamente en un sentido, a saber: "interiormente" libres de su propia humillación, como lo demuestran también "exteriormente". "Stirner", al recibir los palos, es propietario de los palos y, por tanto, libre de su no apaleamiento, y esta libertad, este desembarazamiento, forma parte de su individualidad. Del hecho de que San Sancho considere como una característica especial de su *individualidad* la reserva mental de huir "en la primera ocasión favorable que se presente" y vea en su "liberación" así conseguida "solamente la consecuencia de su precedente egoísmo", se desprende que se representa que los negros sublevados de Haití y los negros fugitivos de todas las colonias

* Instrumento de tortura *(N. de la ed.)*.
** "Tratado de legislación" *(N. de la ed.)*.

no querían liberarse *ellos mismos*, sino liberar "*al* hombre". El esclavo que toma la resolución de liberarse debe haberse sobrepuesto ya a la idea de que la esclavitud es su "propia individualidad". Tiene necesariamente que hallarse "*libre*" de esta "*propia individualidad*". Ahora bien, la "propiedad" de un individuo puede, evidentemente, consistir en "*escaparse*". Si "se" pretendiera sostener lo contrario, se aplicaría "una pauta ajena".

Para terminar, San Sancho se venga de sus azotes con la siguiente alocución que dirige al "propietario" de su "individualidad propia", al esclavista: "Mi *pierna* no se halla «libre» del palo del amo, pero es *Mi* pierna y *no se Me puede arrebatar*. ¡Que Me la arranque y se convenza de si tiene todavía Mi pierna! Lo que tendrá en su mano será simplemente el cadáver de Mi pierna, pero no Mi pierna, lo mismo que un perro muerto no es ya un perro", pág. 208. ¡Que él, Sancho, quien cree que el esclavista pretende apoderarse de su pierna *viva*, probablemente para usarla él, "se convenza", por su parte, de que lo que le queda de su pierna "no se le puede arrebatar"! Lo único que le quedará será la pérdida de su pierna, y se convertirá en el propietario cojo de su pierna arrancada. Si se le obliga a dar vueltas y más vueltas durante ocho horas al día en una calandria, será él quien con el tiempo se vuelva idiota, y el idiotismo se convertirá, entonces, en *su* "propia individualidad". Y que el juez que le condene a esa pena "se convenza" de si "tiene en su mano" el intelecto de Sancho. Con lo cual el pobre Sancho no saldrá ganando gran cosa.

"¡La primera propiedad, la primera soberanía, ha sido adquirida!"

Después de haber descubierto, en estos ejemplos dignos de un asceta, la diferencia entre la libertad y la propia individualidad, con gran alarde de amena literatura, nuestro santo, de un modo completamente inesperado, declara en la pág. 209 que "entre la propia individualidad y la libertad existe un abismo *más profundo* que la simple diferencia de palabras". Este "abismo más profundo" consiste en repetir, bajo "diversas variantes" y "refracciones" y muchos "intercalamientos episódicos", la determinación de la libertad

dada más arriba. De la determinación *"de la* libertad" como *"el* desembarazamiento" se desprenden las siguientes preguntas: de qué tienen que ser libres los hombres (pág. 209), etc., los litigios en torno a este de qué (*ibid.*) (como pequeño burgués alemán, vuelve a ver, aquí, en la lucha de los intereses reales, simplemente la disputa en torno a este "de qué", a propósito de lo cual le resulta, naturalmente, muy asombroso que "el burgués" no quiera liberarse "de la burguesía", pág. 210), y luego viene la repetición de la tesis de que la supresión de una limitación es el establecimiento de una limitación nueva, bajo la forma de que "el impulso hacia *una determinada libertad implica siempre el propósito* de una nueva dominación" (pág. 210) (con motivo de lo cual nos enteramos de que los burgueses, en la revolución, no tendían a implantar su propia dominación, sino "el imperio de la ley": véase más arriba, acerca del liberalismo), y luego el resultado de que no quiere uno desembarazarse de aquello "que le parece a uno bien, por ejemplo de la mirada irresistible de la amada" (pág. 211). Se llega, además, a la conclusión de que la libertad es un "fantasma" (pág. 211), un "sueño" (pág. 212); y en seguida, nos enteramos de pasada de que también "la voz de la naturaleza" se convierte un día en la "propia individualidad" (pág. 213), *mientras que* la "voz de Dios y de la conciencia" debe considerarse como "obra diabólica", después de lo cual encontramos esta fanfarronada: "Existen hombres impíos de éstos" (es decir, de los que consideran eso como obra diabólica); "¿cómo podríais acabar con ellos?" (págs. 213, 214). Pero no es la naturaleza la que debe determinarme a Mí, sino que soy Yo quien debo determinar Mi naturaleza, prosigue diciendo el Egoísta uno consigo mismo. Y mi conciencia es también una "voz de la naturaleza". Con este motivo, averiguamos también que los animales "dan pasos muy certeros" (pág. 214). Y, además, "la libertad no nos dice qué ocurrirá una vez que ya soy libre" (pág. 215). (Véase "El cantar de los cantares"). La oposición del "más profundo abismo" de que se nos hablaba más arriba, termina al repetir San Sancho la escena de los azotes y expresarse esta vez un poco más claramente acerca de la propia individualidad. "Aun privado de libertad, aun

atado por mil trabas, soy sin embargo Yo, y no soy Yo cual si existiera en el futuro y en la esperanza, como la libertad, sino que soy también Yo presente como el más miserable de los esclavos" (pág. 215). Como vemos, aquí contrapone su "yo" y "*la libertad*" como dos personas y la propia individualidad se convierte en mera existencia, en presente, que es, además, "el más miserable" de los presentes. La propia individualidad se reduce, aquí, a la simple comprobación de la identidad personal. Stirner, que ya más arriba se había constituido en el "Estado secreto de policía", se erige aquí en una oficina de pasaportes. ¡"Nada puede perderse" en "el mundo del hombre"! (Véase "El cantar de los cantares"). Según la pág. 218, se puede "renunciar" también a su propia individualidad por la "sumisión", por la "resignación", a pesar de que más arriba se había dicho que no puede cesar mientras se "existe", aunque sea del modo más "miserable" o más "resignado". ¿O acaso el esclavo "más miserable" no es también el "más resignado"? Según una de las descripciones anteriores de la propia individualidad, sólo se puede "renunciar" a ella cuando se pierde la *vida*. En la pág. 218, se hace valer de nuevo la propia individualidad como uno de los lados de la libertad, como poder, como la libertad en cuanto desembarazamiento, y entre los recursos mediante los cuales pretexta Sancho asegurar su propia individualidad se citan la "hipocresía", el "fraude" (recursos que Mi propia individualidad emplea ante la necesidad de "resignarse" a las condiciones del mundo), etc., "pues los medios por Mí empleados se atienen a lo que Yo soy". Ya hemos visto que, entre estos recursos, desempeña un papel fundamental la *carencia* de recursos, como vuelve a ponerse una vez más de manifiesto con motivo de su proceso contra la Luna (véase más arriba, Lógica). Luego, la libertad, para variar, se concibe como "*autoliberación*", "es decir, que Yo sólo puedo tener tanta libertad cuanta sea capaz de procurarme a Mí por medio de Mi propia individualidad", donde aparece como la propia individualidad la determinación de la libertad que todos, especialmente los ideólogos alemanes, llaman *autodeterminación*. Lo que se nos aclara diciendo que "a las ovejas" de nada "les sirve" que "se les otorgue la libertad de palabra"

(pág. 200). Cuán trivial es aquí su concepción de la propia individualidad como autoliberación se ve ya por su repetición de las conocidísimas frases sobre libertad otorgada, liberación, liberarse, etc. (págs. 220, 221). Y ahora, se nos pinta en colores poéticos la contraposición entre la libertad como desprendimiento y la propia individualidad como negación de este desprendimiento: "La libertad provoca vuestra cólera contra todo aquello que no sois" (es, pues, la *colérica* propia individualidad, ¿o acaso, según San Sancho, los temperamentos biliosos, por ejemplo Guizot, carecen de "propia individualidad"?), "el egoísmo os mueve a *alegría* con vosotros mismos, al autodisfrute" (es, por tanto, la libertad que se goza en sí misma; por lo demás, ya hemos tenido ocasión de conocer el goce y el autodisfrute del egoísta uno consigo mismo). "La libertad es y sigue siendo un anhelo" (como si el anhelo no fuese también una propiedad, el autodisfrute de individuos especialmente conformados y, concretamente, de los individuos cristiano-germánicos, ¿y acaso debe "perderse" el anhelo?). "La propia individualidad es una realidad que descarta *por sí misma* cuanta falta de libertad se interpone como un obstáculo en vuestro camino" (donde, por tanto, antes de descartar la falta de libertad, mi propia individualidad es una individualidad propia *bloqueada.* También aquí es característico del pequeño burgués alemán el creer que todos los obstáculos y barreras se derrumban "por sí mismos", ya que él no mueve nunca ni un dedo para derribarlos y la costumbre lo lleva a convertir en su propia individualidad los obstáculos que no se derrumban "por sí mismos". Y, dicho sea de pasada, la propia individualidad aparece aquí como *persona* en acción, a pesar de que más adelante se la rebaja a una simple *descripción* del propietario) (pág. 215).

La misma antítesis se nos vuelve a presentar bajo la siguiente forma: "Como *propios,* estáis *realmente desembarazados de todo,* y lo que lleváis adherido lo habéis adoptado vosotros y es vuestra elección y vuestro gusto. El propio es el *libre de nacimiento* y el libre, por el contrario, sólo el que aspira a la libertad". A pesar de que San Sancho "reconoce", pág. 252, "que todos *nacen como hombres* y, por tanto, los recién nacidos son iguales en esto", y aquello de que no "es-

táis desembarazados" como propios es "vuestra elección y vuestro gusto", como más arriba los azotes para el esclavo. ¡Paráfrasis de bastante mal gusto! La propia individualidad se reduce aquí, por tanto, a la creencia de que San Sancho ha adoptado y retenido por su libre voluntad todo aquello de que no está "desembarazado", por ejemplo el hambre, si carece de dinero. Prescindiendo de otras muchas cosas, tales como por ejemplo el dialecto, la escrofulosis, las hemorroides, la pobreza, la amputación de una pierna, la obligación de filosofar impuesta por la división del trabajo, etc.; prescindiendo de que no depende en modo alguno de él el "adoptar" o no estas cosas, y aunque convengamos por un momento en sus propias premisas, tendrá siempre que escoger entre determinadas cosas que se hallan dentro de su ámbito y que en manera alguna le son dadas por su propia individualidad. Como campesino irlandés, por ejemplo, tendrá que escoger entre comer patatas o pasar hambre, y ni siquiera esta elección será siempre, para él, una elección libre. En la tesis anterior merece notarse, además, la bella aposición mediante la cual, exactamente lo mismo que los juristas, la "aceptación" aparece lisa y llanamente identificada con la "elección" y con el "gusto". Por lo demás, resulta imposible saber, ni dentro del contexto ni fuera de él, lo que San Sancho entiende por "libre de nacimiento". ¿Un sentimiento que le ha sido inspirado no es también un sentimiento adoptado por él? ¿Y no se nos dice, en las págs. 84, 85, que los sentimientos "inspirados" no son sentimientos "propios"? Por lo demás, resalta aquí, como ya veíamos a propósito de Klopstock (a quien aquí citamos a título de ejemplo), que el "propio" comportamiento no coincide, ni mucho menos, con el comportamiento individual; a pesar de que el cristianismo era, al parecer, "muy bueno" para Klopstock y no representó, ni mucho menos, "un obstáculo en su camino".

"El propio no *necesita* comenzar por *liberarse,* pues de antemano rechaza todo lo que es exterior a él... Cautivo de su respeto infantil, *labora* ya, sin embargo, por «*liberarse*» de esa cautividad". Porque el propio no *necesita* comenzar por liberarse, *labora* ya de niño por liberarse, y todo eso porque, según veíamos, es "*libre de nacimiento*". "Cautivo

de su respeto infantil", reflexiona ya libremente, es decir, *como una individualidad propia*, acerca de su propia cautividad. Pero esto no debe extrañarnos, pues ya veíamos al comienzo del Antiguo Testamento qué niño prodigio era el egoísta uno consigo mismo. "*La propia individualidad labora* en *el pequeño egoísta* y le *procura* la ansiada «libertad»". No vive "Stirner", sino que lo que vive, "labora" y "procura" *en* él es la "propia individualidad". Nos enteramos aquí de que no es la propia individualidad la *descripción* del propio, sino el propio solamente la *transcripción* de la propia individualidad.

El "desembarazamiento" era, como hemos visto, llevado a su máxima expresión, el desembarazamiento del propio Yo, la negación de sí mismo. Y veíamos también que, en cambio, se hacía valer la propia individualidad como la afirmación de sí mismo, como el autodisfrute. Y asimismo veíamos que este autodisfrute era, a su vez, la negación de sí mismo.

Hace tiempo que echamos de menos, dolorosamente, a "lo sagrado". Volvemos a encontrarnos con ello, de pronto, al final de la propia individualidad, de un modo muy recatado, en la pág. 224, donde se legitima bajo el nuevo giro siguiente: "Con aquello que Yo persigo en mi propio provecho" (o que no persigo en modo alguno) "mantengo *otra* relación que con aquello a lo que sirvo desinteresadamente" (o que persigo también). Y, no contento con esta notable tautología, que San Max "adopta" por "su elección y gusto", reaparece de repente el "se", que habíamos perdido de vista durante tanto tiempo, como el sereno que comprueba la identidad de "lo sagrado" y dice "que se podría aducir la característica siguiente: contra lo primero podría Yo *pecar* o incurrir en *pecado*" (¡bonita tautología!); "en cambio, lo segundo sólo puede *dejarlo perder*, alejarlo de Mí", privarme de ello, es decir, "cometer una torpeza" (con lo que puede dejarse perder, privarse de su vida, ser privado de ella). "Estas dos maneras de considerar afectan a la *libertad de comercio*, en cuanto" es considerada como lo sagrado o no lo es, o como Sancho dice, más prolijamente, "en cuanto se ve en ella una libertad que, *según las circunstancias*, se otorga o se sustrae, o bien una libertad que *en todas las*

circunstancias hay que reputar como *sagrada*", págs. 224, 225. Sancho revela aquí, una vez más, su "propia" "penetración" del problema de la libertad de comercio y de la protección arancelaria. Le es otorgada, aquí, la "misión" de poner de relieve un único caso en que la libertad de comercio se tiene por sagrada, 1.° *porque* es una "*libertad*", y 2.° "*en todas las circunstancias*". Lo sagrado es útil para todo.

Después de *construir* la propia individualidad, como hemos visto, por medio de las antítesis lógicas y del fenomenológico "ser-determinado-también-de-otro-modo", en función de la libertad previamente aderezada, de tal modo que San Sancho incluye en la propia individualidad *cuanto* se le antoja (por ejemplo, los azotes), "rechazando" para incluirlo en la libertad cuanto no le parece bien, se nos dice, a la postre, que todo esto no es todavía la propia individualidad. "La propia individualidad", leemos en la pág. 225, "no es una *idea* al modo de la libertad, etc., sino solamente una descripción del... *propietario*". Como veremos, esta "descripción del propietario" consiste en negar la libertad de sus tres refracciones deslizadas por debajo de cuerda por San Sancho: las del liberalismo, el comunismo y el humanismo, *captándolo en su verdad* y llamando la descripción de un Yo real a este proceso discursivo extraordinariamente sencillo según la lógica desarrollada.

Todo el capítulo sobre la propia individualidad se reduce a las excusas más triviales a que recurre el pequeño burgués alemán para consolarse de su propia impotencia. Cree, exactamente lo mismo que Sancho, que en la lucha de los intereses de la burguesía contra los restos del feudalismo y la monarquía absoluta, en otros países, se trata solamente del problema de principio de aquello *de que* tiene que *liberarse* "*el hombre*". (Véase también más arriba, el liberalismo político). Por eso ve en la libertad de comercio solamente una libertad y divaga, dándose gran importancia y exactamente lo mismo que Sancho, acerca de si "*el* hombre" debe "en todas las circunstancias" tener libertad de comercio, o no. Y si, como en estas condiciones tiene necesariamente que suceder, sus aspiraciones de libertad acaban desastrosamente, se consuela, siempre igual que Sancho, pensando que "*el*

hombre" no puede, o él mismo no puede, "liberarse de todo", que la libertad es un concepto muy vago y que hasta un Metternich y un Carlos X pudieron apelar a la "verdadera libertad" (pág. 210 "del Libro", acerca de lo que hay que hacer notar que son precisamente los reaccionarios, principalmente la escuela histórica y los románticos, también exactamente igual que Sancho, los que interpretan la verdadera libertad como la propia individualidad, por ejemplo, de los campesinos del Tirol, y en general como el desarrollo peculiar de los individuos, de las localidades, las provincias y los estamentos) y que, como alemán, aun cuando no sea libre, se ve compensado de todos sus males, por lo menos, por obra y gracia de su indiscutible propia individualidad. Siempre al igual que Sancho, no ve en la libertad un poder que hay que procurarse, razón por la cual proclama su impotencia como su poder.

Lo que el pequeño burgués alemán vulgar y corriente se dice en voz baja para consolarse, lo trompetea el berlinés a todos los vientos como una salida ingeniosa. Se siente orgulloso de su andrajosa propia individualidad y de sus propios andrajos.

5

EL PROPIETARIO

Véase la Economía del Nuevo Testamento, donde aparece cómo el "propietario" se desdobla en las tres "refracciones" que son "Mi poder", "Mi intercambio" y "Mi autodisfrute". Pasamos sin más a la primera de las tres.

A) *MI PODER*

El capítulo sobre el poder se divide también en tres partes: 1) el derecho, 2) la ley y 3) el delito, tricotomía en cuyo diligente tratamiento recurre Sancho con mucha frecuencia al "episodio". Nosotros expondremos toda la materia en forma de cuadro, con los añadidos episódicos necesarios.

I. *EL DERECHO*

A. — *CANONIZACIÓN EN GENERAL*

Otro ejemplo de lo *sagrado* es el *derecho.*

El derecho es no Yo = no Mi derecho
= el derecho ajeno
= el derecho existente.

Todo derecho existente = derecho ajeno
= derecho de otros (no de Mí)
= derecho dado por otros
= (derecho que *se* Me da a Mí, al que Yo Me enfrento) págs. 244, 245.

} lo sagrado

Nota núm. 1. El lector se extrañará de que el segundo término de la ecuación núm. 4 figure de pronto como primer término de la ecuación núm. 5 frente al segundo de la ecuación núm. 3, con lo que, en vez "del derecho", nos encontramos de repente con "todo derecho existente", como primer término de la ecuación. Esto se hace para suscitar la apariencia de que San Sancho habla del derecho *real,* existente, lo que ni siquiera se le pasa por las mientes. Él sólo habla del derecho en cuanto se lo representa como un "predicado" sagrado.

Nota núm. 2. Después de determinar el derecho como "derecho ajeno", se le pueden dar ya los nombres que se quiera, tales como los de "derecho sultanesco", "derecho del pueblo", etc., según el modo concreto como San Sancho desee determinar al extraño de quien el derecho se recibe. Y se puede decir, asimismo, que "el derecho ajeno está dado por la naturaleza, por Dios, por la elección popular, etc." (pág. 250), es decir, "no por Mí". El modo como nuestro santo trata de dar a las simples ecuaciones establecidas más arriba, por medio de la sinonimia, la apariencia de un razonamiento, no puede ser más ingenuo.

"Si un imbécil Me da la razón" (¿y si el imbécil que le da la razón fuese él mismo?), "Mi razón Me inspirará desconfianza" (habría que desearle a "Stirner", en su propio interés que así sucediera). "Pero aunque un sabio Me dé la razón, eso no quiere decir todavía que la tenga. El que tenga o no razón * es algo completamente independiente de que Me la dé un sabio o un necio. Y, sin embargo, hasta ahora hemos aspirado siempre a *este derecho.** Impetramos el *derecho* y acudimos, para ello, a los *tribunales*... ¿Qué es, pues, lo que busco ante los tribunales? Busco el derecho del sultán, no Mi derecho, busco el derecho ajeno... ante un tribunal superior de censura, busco, por tanto, el derecho de la censura", págs. 244-245.

En esta frase magistral hay que admirar el empleo tan astuto de la sinonimia. Se identifican aquí el dar la razón** en el sentido usual de una conversación y el declarar el derecho ** en el sentido jurídico de la palabra. Y aun es más admirable la fe capaz de mover montañas de que la gente "acude a los tribunales" por el gusto de salirse con la suya, fe que explica los tribunales partiendo del empeño en tener razón.[35] Por último, es digna de notar la astucia con que Sancho, lo mismo que más arriba, en la ecuación 5, mete *previamente* de contrabando el nombre más concreto, que aquí es el "derecho del sultán", para *después* poder introducir con tanta mayor seguridad su categoría general del "derecho ajeno".

Derecho ajeno	=	no Mi derecho.
Tener Mi derecho ajeno	=	no tener derecho
	=	*no tener ningún derecho*
	=	*carecer de derecho* (p. 247).
Mi derecho	=	no tu derecho
	=	*tu falta de derecho.*
Tu derecho	=	Mi falta de derecho.

* La misma palabra *Recht*, significa en alemán razón y derecho (*N. de la ed.*).

** *Recht geben* significa dar la razón o declarar el derecho (*N. de la ed.*).

Nota. "Queréis tener razón contra los demás" (debiera decir: estar en vuestro derecho). "No podéis, pues frente a ellos «carecéis de derecho» eternamente, ya que no serían vuestros adversarios si no se hallaran en «su» derecho. Os «quitarán la razón» constantemente... Si os mantenéis en el terreno dél derecho, no saldréis del empeño de tener razón a todo trance", págs. 248, 253.

"Entre tanto, enfoquemos la cosa bajo otro aspecto". Después de haber documentado así, ampliamente, sus conocimientos acerca del derecho, San Sancho puede ahora limitarse a determinar el derecho, una vez más, como lo sagrado, y con este motivo repetir, con el añadido "el derecho", algunos de los adjetivos atribuidos a lo sagrado ya con anterioridad.

"¿No es el derecho un *concepto religioso,* es decir, algo sagrado?", pág. 247.

"¿Quién puede, si no se sitúa en el *punto de vista religioso,* preguntar por el «derecho»?", *ibid.*

"El derecho «*en sí y de por sí*». ¿Es decir, sin referirlo a *Mí?* ¡«Derecho *absoluto*»! Por tanto, separado de Mí. ¡Un algo que «*es en sí y para sí*»! ¡Un algo *absoluto!* ¡Un derecho *eterno,* como una verdad eterna!"; lo *Sagrado,* pág. 270.

"¡Retrocedéis, espantados, ante los otros, porque creéis ver a su lado el *fantasma del derecho!*", pág. 253.

"Rondáis por todas partes, para atraeros *al espectro*", *ibid.*

"El derecho es una *manía,* infundida por un *espectro*" (síntesis de las dos tesis anteriores), pág. 276.

"El derecho es... *una idea fija*", pág. 270.

"El derecho es el *espíritu...*", pág. 244.

"Pues el derecho sólo puede ser infundido por un *espíritu*", pág. 275.

San Sancho expone aquí, de nuevo, lo que había expuesto ya en el Antiguo Testamento, a saber: lo que es una "idea fija", con la única diferencia de que ahora intercala por doquier "el derecho" como "otro ejemplo" de las "ideas fijas".

"El derecho es, originariamente, Mi pensamiento, o él" (!) "tiene su origen en Mí. Ahora bien, si brota de Mí" (vulgo si se escapa de mí), "si la «palabra» se exterioriza, se hace *carne*" (San Sancho puede comer de ella hasta hartarse), "una *idea fija*", razón por la cual todo el libro de *Stirner está lleno de "ideas fijas" que han "brotado" "de"* él y que nosotros agarramos para encerrarlas en el predilecto "establecimiento correccional". "*Ahora,* ya no acierto a desembarazarme del pensamiento" (¡una vez que el pensamiento se ha desembarazado *de él!);* "a donde quiera que Me vuelva, lo veo ante Mí" (es la coleta, que le cuelga por detrás). "*De este modo,* los hombres no han podido hacerse de nuevo dueños del pensamiento «derecho», creado por ellos mismos. Su criatura se adueña de ellos. *Es el derecho absoluto, creado*" (¡oh, la sinonimia!) "por Mí" "y *desprendido* de Mí. Al adorarlo como algo absoluto, ya no podemos reabsorberlo y Nos roba la fuerza creadora; la criatura puede más que el creador, es algo en sí y para sí. No dejéis que el derecho siga moviéndose libremente..." (Nos atendremos en seguida a este consejo y a esta tesis, y lo pondremos en la cadena, hasta nueva orden), pág. 270.

San Sancho, después de hacer pasar al derecho, como vemos, por todas las posibles pruebas del agua y del fuego de la santificación y de haberlo canonizado, ha acabado por aniquilarlo.

"Con el derecho absoluto *perece* el *derecho mismo,* se extingue al mismo tiempo el *imperio del concepto del derecho*" *(la jerarquía). "Pues no debe olvidarse que, de entonces* acá, hemos vivido dominados por los conceptos, las ideas y los principios y que entre estos *dominadores* desempeñaba uno de los papeles más importantes el concepto del derecho *o* el concepto de la justicia", pág. 276. Ya estamos acostumbrados a la idea de que las relaciones jurídicas se presenten, al igual que en otros casos, como el imperio del *concepto* del derecho, lo que le permite matar al derecho convirtiéndolo en un concepto y, por tanto, en lo sagrado; véase acerca de esto, la "Jerarquía". Según él, el derecho no nace de las relaciones materiales entre los hombres y de los consiguientes conflictos entre ellos, sino del conflicto entre los hombres

y sus representaciones, que no tienen más que "quitarse de la cabeza". Véase "Lógica".

A esta última forma de la canonización del derecho pertenecen, además, las tres notas siguientes.

Nota 1. — "En tanto que este derecho *ajeno* coincida con el *Mío,* no cabe duda de que encontrará también éste en él", pág. 245. Dejemos a San Sancho, por el momento, meditar acerca de esta tesis.

Nota 2. — "Al deslizarse por acaso un *interés egoísta,* la sociedad se corrompía..., como lo demuestran, por ejemplo, los romanos con el desarrollo de su *derecho privado*", pág. 278. Según esto, la sociedad romana tuvo que ser desde el primer momento la sociedad romana *corrompida,* ya que en las Doce Tablas el interés egoísta prevalece de un modo todavía más burdo que en el "derecho privado desarrollado" de la época del Imperio. En esta poco afortunada reminiscencia de Hegel vemos, pues, que el *derecho* privado se concibe como un síntoma del *egoísmo,* y no de lo *sagrado.* Dejemos también que San Sancho cavile hasta qué punto el *derecho* privado coincide con la *propiedad privada* y en qué medida el derecho privado trae consigo toda otra masa de relaciones jurídicas *(cfr.* "La propiedad privada, el Estado y el derecho"), acerca de las cuales lo único que sabe decir San Max es que son lo sagrado.

Nota 3. — "*Aunque* el derecho provenga *también* del *concepto, sin embargo,* sólo cobra *existencia* porque resulta útil para las necesidades". Así lo dice Hegel *(Filos. del der.,* § 209, adición), de quien nuestro santo toma la jerarquía de los conceptos en el mundo moderno. Hegel explica, pues, la *existencia* del derecho partiendo de las *necesidades* empíricas de los individuos y sólo salva el *concepto* por un simple aseguramiento. Como se ve, Hegel procede de un modo infinitamente más materialista que nuestro "corpóreo Yo", es decir, San Sancho.

B. — *APROPIACIÓN POR ANTÍTESIS SIMPLE*

a)	El derecho del hombre	—	El derecho de Mí.
b)	El derecho humano	—	El derecho egoísta.
c)	Derecho ajeno = recibir el derecho de otros	—	Mi derecho = recibir el derecho de Mí.
d)	Derecho es lo que conviene al hombre	—	Derecho es lo que me conviene a Mí.

"Éste es el derecho egoísta; es decir, Me conviene a Mí, por eso es derecho" (*passim,** última frase de la pág. 251).

Nota 1. — "Estoy autorizado por Mí a matar si Yo no Me lo prohíbo a Mí mismo, si Yo no tengo miedo a cometer un desafuero, matando", pág. 249. Debiera decir: Yo *mato* si no Me lo prohíbo a Mí mismo, si no tengo *miedo* a matar. Toda esta tesis es un cumplimiento fanfarrón de la segunda ecuación en la antítesis c, donde el "recibir el derecho" ha perdido todo sentido.

Nota 2. — "Yo decido si el derecho se halla *en Mí; fuera de Mí* no existe el derecho", pág. 249. "¿Somos lo que es *en nosotros?* Tan poco como lo que es fuera de nosotros... Precisamente porque no somos el espíritu que mora *en nosotros,* tenemos que trasponerlo *fuera de nosotros...* pensarlo como existente *fuera de nosotros... en el más allá*", pág. 43.

Por tanto, según su propia tesis de la pág. 43, San Sancho tiene necesariamente que trasponer de nuevo el derecho "en él" "fuera de sí", y concretamente "en el más allá". Pero si quiere apropiarse de este modo, puede trasponer la moral, la religión, todo lo "sagrado" "en sí" y decidir si lo moral, lo religioso, lo sagrado se halla "en él": "fuera de él no existe" moral, religión o santidad, para luego trasponerlo, según la pág. 43, de nuevo fuera de sí, en el más allá. Con lo que se establece el "retorno de todas las cosas", según el modelo cristiano".

* Acá y allá, en diversos lugares *(N. de la ed.).*

Nota 3. — "Fuera de Mí no existe derecho alguno. Si Me conviene a Mí, es justo. Aunque posiblemente no por ello convenga a los otros", pág. 249. Debiera decir: Si Me conviene a Mí, es justo para Mí, pero no por ello para los otros. Tenemos ya ahora ejemplos bastantes de los "saltos de pulga" sinonímicos que San Sancho hace dar a la palabra "derecho". Derecho y conveniente, el "derecho" jurídico, los "derechos" morales, lo que le "conviene", etc., se mezclan y revuelven a su antojo y conveniencia. San Max debiera intentar expresar sus tesis acerca del derecho en cualquier otro lenguaje en que el absurdo se pusiera completamente de manifiesto. Como esta sinonimia ha sido tratada en detalle al hablar de la lógica, basta con que aquí nos remitamos a lo que entonces se dijo.

La misma tesis de más arriba se expresa en las tres "variantes" siguientes:

A. "No hay otro juez sino Yo mismo que pueda fallar si tengo derecho o no. Lo único que los otros pueden juzgar y fallar es si acceden a Mi derecho y si éste es también derecho para ellos", pág. 246.

B. "La sociedad quiere, ciertamente, que *cada cual* haga valer su derecho, pero solamente el derecho sancionado por la sociedad, el derecho social, y no realmente *su* derecho" (debiera escribir *Su;* la palabra derecho no dice nada, aquí. Y, en seguida, fanfarronea del modo siguiente:) "Pero Yo Me doy o Me quito el derecho por Mi propia autoridad plena... Propietario y creador de Mi derecho" ("creador" solamente en cuanto declara el derecho como un pensamiento suyo y luego asegura reabsorberlo en seguida de nuevo), "no reconozco más fuente del derecho que Yo mismo, ni Dios ni el Estado, ni la naturaleza ni el hombre, ni el derecho divino ni el derecho humano", pág. 269.

C. "Como el derecho *humano* es siempre algo dado, se retrotrae siempre, en realidad, al derecho que los hombres se *dan*, es decir, se *conceden*, unos a otros", pág. 251. El derecho egoísta, por el contrario, es el derecho que *Yo Me doy* o *Me tomo* Yo mismo. "Puede", sin embargo, "para terminar con esto, ser evidente" que el derecho egoísta, en

el milenio sanchesco, acerca del cual "*se entienden*" ambas partes, no difiera gran cosa de lo que se "*dan*" o se "*toman*" los unos a los otros.

Nota 4. — "Para terminar, debo volver al modo de expresarme a medias del que sólo he *querido* hacer uso mientras buceaba en las entrañas del derecho, dejando en pie, por lo menos, la *palabra*. Pero, en realidad, la palabra pierde también su sentido al desaparecer el concepto. Lo que Yo llamaba *Mi* derecho no es ya, en absoluto, tal derecho", pág. 275. Por qué San Sancho mantenía en pie la "*palabra*" derecho en las anteriores antítesis, cualquiera lo comprende a primera vista. En efecto, como no habla para nada del *contenido* del derecho, y menos aun lo critica, sólo conservando la *palabra* puede aparentar hablar del derecho. Si en la *antí*tesis se hiciera desaparecer la *palabra* derecho, sólo quedarían en pie el "Yo", el "Mí" y las demás formas pronominales de la primera persona. El contenido lo dan siempre únicamente los ejemplos, los cuales, sin embargo, no son, como hemos visto, más que simples tautologías, tales como: si Yo mato, mato Yo, etc., en los que las palabras "derecho", "tener derecho", etc., se introducen sencillamente para encubrir la simple tautología y relacionarla de algún modo con las antítesis. Y también la *sinonimia* tiene aquí la misión de aparentar como si se tratara de un contenido cualquiera. Por otra parte, en seguida se da uno cuenta de qué cantera inagotable es la *fanfarronería* de esta verbosidad carente de todo contenido.

Por tanto, todo el "bucear en las entrañas del derecho" se reduce a que San Sancho "hace uso del modo de expresarse a medias" y "deja en pie, por lo menos, la *palabra*", sencillamente porque no sabe decir nada acerca de la *cosa* misma. Para que la antítesis cobrara algún sentido, cualquiera que él fuese, es decir, si "Stirner" quería expresar con ella, sencillamente, su repugnancia contra el derecho, diríamos que no era él quien tenía que "bucear en las entrañas del derecho", sino el derecho en *sus* entrañas, y que "Stirner" se limite a dejar constancia de que el derecho no le conviene. "¡Conserva cuidadosamente ese derecho", oh *Jacques le bonhomme!*

Para que haya algo dentro de esta vaciedad, San Sancho se ve obligado a realizar otra maniobra lógica, que, con un gran "virtuosismo", mezcla y confunde debidamente con la canonización y la antítesis simple, cubriéndola tan perfectamente con frecuentes episodios, que el público alemán y los filósofos alemanes no aciertan a descubrirla.

C. — *APROPIACIÓN POR ANTÍTESIS COMFUESTA*

"Stirner" se ve obligado ahora a introducir una determinación empírica del derecho, que pueda reivindicar para el individuo; es decir, a reconocer en el derecho algo distinto a lo sagrado. Y bien podría haberse ahorrado todas sus pesadas maquinaciones a este propósito, ya que desde Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Bodin, etc., en los tiempos modernos, para no hablar de los antiguos, se expone siempre el poder como el fundamento del derecho, lo que lleva implícito la concepción teórica de la política como emancipada de la moral y el postulado del estudio aparte e independiente de la política. Más tarde, en el siglo XVIII en Francia y en el XIX en Inglaterra, se redujo todo el derecho al derecho privado, del que San Max no habla, y el derecho privado a un poder perfectamente determinado y concreto, el poder de los propietarios privados, y todo ello sin contentarse simplemente con frases.

San Sancho deduce, pues, la determinación *poder del derecho* y la aclara del modo siguiente:

"Solemos clasificar los estados atendiendo al distinto modo como se distribuye el «*poder* supremo» ... así, pues, ¡el poder supremo! ¿Poder dirigido contra quién? Contra el individuo... el Estado ejerce el poder... el comportamiento del Estado es la *violencia,* y a esta violencia la llama *derecho*... La colectividad... tiene un poder que se llama legítimo, es decir, que es el derecho", págs. 259, 260.

Por medio de "Nuestro" "solemos" llega nuestro santo a su ansiado poder, y logrado esto, ya puede "cuidarse" de sí mismo.

Derecho, el poder del hombre — Poder, el derecho de Mí.

Ecuaciones intermedias:

Tener derecho = tener poder.
Atribuirse derecho = apoderarse.

Antítesis:

Estar autorizado por el hombre — estar autorizado por Mí.

La primera antítesis:

Derecho, poder del hombre — poder, derecho de Mí, se convierte ahora en:

derecho del hombre — { *poder de Mí,*
{ *Mi poder,*

puesto que en la tesis derecho y poder son términos idénticos y en la antítesis debe "retirarse" el "modo de expresarse a medias", una vez que el derecho ha "perdido todo sentido", según hemos visto.

Nota 1. Botones de muestra de las paráfrasis grandilocuentes y jactanciosas de las antítesis y ecuaciones de arriba:

"Tienes derecho a ser lo que tienes el poder de llegar a ser". "Yo deduzco todo derecho y toda licitud de *Mí,* Yo *tengo derecho* a todo aquello que *puedo hacer*". "Yo no exijo derecho alguno, razón por la cual no necesito tampoco reconocer ninguno. Lo que Yo puedo arrancar por la fuerza, lo arranco, y no tengo derecho a lo que no puedo arrancar por la fuerza, etc. Tener o no tener derecho, no es lo que a Mí me importa; si *puedo* hacer una cosa, estoy ya *autorizado* para hacerla y no necesito de ninguna otra autorización, de ningún otro derecho", págs. 248, 275.

Nota 2. Botones de muestra del modo como San Sancho desarrolla el poder como la base real del derecho:

"Así, «*los*» comunistas dicen": (¿ de dónde sabe "Stirner" todo lo que dicen los comunistas, si jamás ha visto nada de ellos, fuera del informe de Bluntschli, de la *Filosofía del pueblo* de Becker y de algunas pocas cosas más?) "un trabajo igual da derecho a los hombres a un disfrute igual...

No, no es el trabajo igual el que te da derecho a eso, sino solamente el disfrute igual el que te da derecho a un disfrute igual. Disfruta, y tendrás derecho a disfrutar... Si os apoderáis del disfrute, tendréis derecho a él; si, por el contrario, no hacéis otra cosa que aspirar a él sin hacerlo vuestro, seguirá siendo un «derecho bien adquirido» de quienes tienen el privilegio de disfrutar. Será vuestro derecho en la medida en que lo adquiráis al apoderarse de él", pág. 250.

Sobre lo que aquí se pone en boca de los comunistas, véase más arriba, el "Comunismo". San Sancho vuelve a presuponer aquí a los proletarios como una "sociedad cerrada", a la que le basta con tomar el acuerdo de "apoderarse" para, de un día para otro, poner fin de golpe y porrazo al orden existente. Pero, en la realidad, los proletarios sólo llegan a adquirir esta unidad mediante un largo desarrollo, desarrollo en el que desempeña también un papel la apelación a su derecho. Por lo demás, esta apelación a su derecho no es más que un medio para convertirlos en "Vos", en una masa revolucionaria, unificada. Por lo que se refiere, en lo demás, a la tesis que comentamos, hay que decir que es, desde el principio hasta el fin, un brillante ejemplo de tautología, como se ve con toda claridad inmediatamente que, cosa que puede hacerse sin detrimento del contenido, se deja a un lado tanto el poder como el derecho. En segundo lugar, el propio San Sancho distingue entre el poder personal y el poder material, lo que equivale, por tanto, a distinguir entre el disfrutar y el poder de disfrutar. Puedo tener un gran poder (una gran capacidad) *personal* para disfrutar, sin que por ello tenga el poder *material* necesario (el dinero, etc.). Mi "disfrute" real será, por tanto, puramente hipotético.

"El que el hijo del rey se coloque por encima de los demás niños", sigue diciendo el maestro de escuela, en sus ejemplos muy adecuados para el amigo de los niños, "es ya un hecho suyo que le asegura la superioridad, y el que los otros niños aprueben este hecho y lo reconozcan es ya un hecho *de ellos*, que los hace dignos de ser súbditos", pág. 250.

En este ejemplo, se concibe la relación social en que el hijo del rey se halla con respecto a los otros niños como el poder, y concretamente como el poder *personal* del hijo del rey y como la impotencia de los demás niños. Pero, si se

quiere concebir como el "*hecho*" de los demás niños el que se dejan mandar por el hijo del rey, ello sólo demostrará, cuando más, que estos niños son egoístas. "La propia individualidad labora en los pequeños egoístas" y los impulsa a explotar al hijo del rey, a extraer de él un beneficio.

"Se dice" (es decir, dice Hegel) "que la pena es el derecho del delincuente. Pero también es su derecho la impunidad. Si logra salirse con la suya, ha obrado en justicia, y si no lo logra, también. Si alguien, atolondradamente, corre hacia un peligro y pierde la vida en él, decimos que le está bien empleado, pues él se lo ha buscado. Pero si triunfa del peligro, es decir, si triunfa su *poder*, tiene también *derecho.* Si un niño juega con un cuchillo y se corta, le está bien empleado, pero si no se corta, el resultado es justo también. Por eso es justo que el delincuente sufra, ya que se arriesgó a ello: ¿por qué se arriesgó, si conocía las consecuencias a que se exponía?", pág. 255.

En las últimas palabras de esta frase, en la pregunta dirigida al delincuente: ¿por qué se arriesgó?, aparece latente el pedantesco absurdo de toda la tesis. Ante preguntas tan importantes y que sólo podrían preocupar a un San Sancho, como la de si a un delincuente le está bien empleado el que, al escalar una casa, se venga abajo y se rompa una pierna o la de si un niño se corta con un cuchillo, sólo se revela una cosa, y es que, aquí, el *azar* se convierte en mi poder. Así, pues, en el primer ejemplo "Mi poder" era un hecho mío, en el segundo una relación social independiente de mí, y en el tercero el azar. Pero, estas determinaciones contradictorias no son nuevas; ya nos habíamos encontrado con ellas al tratar de la propia individualidad.

Entre estos ejemplos dignos del amigo de los niños, desliza Sancho la regocijante interpolación siguiente:

"*En otro caso,* el derecho sería *precisamente* una burla. El tigre que se lanza sobre Mí tiene derecho, y Yo, que lo derribo y lo mato, tengo derecho también. No es Mi derecho el que defiendo contra él, sino que Me defiendo a Mí mismo", pág. 250.

En el primer término de la antítesis, San Sancho se representa en una relación jurídica con el tigre, pero en el se-

gundo término de ella se da cuenta, de pronto, de que, en el fondo, no media aquí relación jurídica alguna. *Por eso* "precisamente es el derecho una burla". El derecho "del hombre" se resuelve en el derecho "*del* tigre".

Con esto, termina la crítica del derecho. Cuando ya sabíamos por cien autores anteriores, desde hace largo tiempo, que el derecho es un producto del poder, nos enteramos ahora por San Sancho de que "el derecho" es "el poder del hombre", con lo que despacha felizmente todos los problemas acerca de la conexión del derecho con los hombres *reales* y sus relaciones y produce sus antítesis. Se limita a descartar el derecho como aquello que él mismo ha estatuido, es decir, como lo sagrado, es decir, a descartar lo sagrado y a dejar en pie el derecho.

Esta crítica del derecho aparece adornada por una multitud de episodios, es decir, con toda suerte de cosas, de las que "se suele" hablar en lo de Stehely por las tardes, de dos a cuatro.

Episodio 1. "Derecho humano" y "derecho bien adquirido". — "Cuando la revolución hizo de la «igualdad» un derecho, la igualdad fue a refugiarse al campo de lo *religioso,* a la región de lo *sagrado,* del *ideal. De ahí,* desde entonces, la lucha por los derechos humanos, sagrados e inalienables. Contra el derecho humano eterno se hace valer de un modo muy natural e igualmente legítimo, el «derecho bien adquirido de lo existente»; derecho contra derecho, litigio en el cual, naturalmente, el uno es condenado por el otro como ilegítimo. Tal es la disputa del derecho, desde la revolución", pág. 248. Primeramente, se repite que los derechos humanos son "lo sagrado" y que *de ahí* proviene, desde entonces, la lucha en torno a los derechos humanos. Con lo que San Sancho no hace más que demostrar que la base material de esta lucha permanece para él sagrada, es decir, ignorada. Por el hecho de que tanto el "derecho humano" como el "derecho bien adquirido" sean, ambos, "derechos", se deduce que son "igualmente legítimos", y aquí, concretamente, "legítimos" en un sentido *histórico.* Porque ambos sean "derechos" en sentido *jurídico,* hay que llegar a la conclusión de que son también "igualmente legítimos" en sentido *histórico.* Por este pro-

cedimiento puede despacharse todo en muy poco tiempo sin necesidad de saber nada acerca del asunto y, por ejemplo, acerca de la lucha en torno a las leyes cerealistas en Inglaterra, decir: contra el beneficio (ganancia) "se hace valer" "de un modo muy natural e igualmente legítimo" la renta, que es también beneficio (ganancia). Ganancia contra ganancia, "litigio en el cual, naturalmente, una es condenada por la otra. Tal es la lucha" en torno a las leyes cerealistas desde 1815, en Inglaterra. Por lo demás, Stirner podría haber dicho de antemano que el derecho existente es el derecho *del* hombre, el derecho humano. También se le "suele" llamar por algunos "derecho bien adquirido". ¿Dónde está, entonces, la diferencia entre el "derecho humano" y el "derecho bien adquirido"?

Ya sabemos que el derecho ajeno, el derecho sagrado es el que me es dado por los otros. Pero, como los derechos del hombre se llaman también los derechos naturales innatos y para San Sancho el nombre es la cosa misma, llegamos a la *consecuencia* de que son los derechos que me han sido dados por la naturaleza, es decir, por el nacimiento. Pero, "los derechos bien adquiridos equivalen a *lo mismo*, es decir a la naturaleza que me da un derecho, a saber: el nacimiento y *después* la herencia", y así sucesivamente. "He nacido hombre es lo mismo que he nacido hijo de rey", págs. 249, 250, donde se reprocha también a Babeuf el no haber tenido el talento dialéctico necesario para resolver la diferencia. Y como el "Yo" es "también", "en todas las circunstancias", hombre, según concede más adelante San Sancho, y a este Yo, por tanto, le beneficia "también" lo que tiene de hombre, al modo como, por ejemplo, en cuanto berlinés, le beneficia el *Tiergarten** de Berlín, le benefician "también", "en todas las circunstancias", los derechos del hombre. Pero como, en modo alguno, nace "en todas las circunstancias" como "hijo de rey", no le beneficia en modo alguno "en todas las circunstancias" el "derecho bien adquirido". En el terreno jurídico media, por tanto, una diferencia esencial entre los "derechos humanos" y los "derechos bien adquiridos". Si no se hubiera visto

* Parque público de Berlín *(N. de la ed.)*.

obligado a encubrir su lógica, aquí "habría habido que decir": después de haber creído resolver el concepto del derecho, a la manera como Yo "suelo" resolverlo todo, llego a la conclusión de que la lucha entre estos dos derechos especiales es una lucha que se libra dentro de un concepto resuelto por *Mí en Mi opinión* y que, "por tanto", no necesita ser tocada por Mí de nuevo. Y, para aumentar la profundidad de su argumentación, San Sancho habría podido añadir el siguiente giro: También los *derechos del hombre* son derechos adquiridos, y por tanto *bien adquiridos,* y los *derechos bien adquiridos* son derechos poseídos, derechos humanos, *derechos del hombre.* Por lo demás, que a estos conceptos, cuando se los separa de la realidad empírica que les sirve de base, se les puede dar la vuelta como a un guante lo ha demostrado y con bastante detalle Hegel, en quien este método era lícito, frente a los ideólogos abstractos. San Sancho no necesitaba, pues, ponerlo en ridículo con sus "desmañadas" "maquinaciones".

Hasta aquí, el derecho bien adquirido y el derecho humano "se reducían *a lo mismo*", para que San Sancho pudiera esfumar en la nada una lucha existente en la historia fuera de su cabeza. Pues bien, nuestro santo nos demuestra ahora que es tan sagaz en las distinciones como todopoderoso en la confusión, lo que le permite hacer brotar una nueva y terrible lucha que sólo existe en la "nada creadora" de su cabeza.

"Quiero conceder" (¡oh, generoso Sancho!) "que todos nacen hombres" (y, por ende, según la objeción que más arriba se hacía a Babeuf, "hijos de rey") "y que, por tanto, los *recién nacidos* son *iguales* entre sí en ese aspecto..., pero sólo y únicamente porque, en cuanto recién nacidos, sólo se manifiestan y actúan precisamente como simples criaturas humanas, como hombrecillos desnudos". En cambio, los adultos son "hijos de sus propias obras". "Poseen más que derechos puramente innatos; poseen derechos *adquiridos*". (¿Cree Stirner que el niño sale del claustro materno sin poner nada de su parte para ello, hecho éste por el que *adquiere* precisamente el "derecho" a salir a la luz del mundo, y acaso no se manifiesta y actúa todo niño, ya desde el momento mismo de nacer, como un niño "único"?). "¡Qué contraposición, qué campo de batalla! ¡La vieja lucha entre los derechos innatos

y los derechos bien adquiridos!", pág. 252. ¡Qué lucha, la lucha entre los hombres barbudos y los niños de pecho!

Por lo demás, Sancho sólo habla en contra de los derechos del hombre porque "en estos últimos tiempos" "se suele" hablar en contra de ellos. En realidad, también él ha adquirido estos derechos humanos innatos. En la propia individualidad teníamos ya al "libre innato", que erigía su propia individualidad en derecho humano innato, puesto que ya por el solo hecho de nacer se manifestaba y actuaba como libre. Más aun: "Todo Yo es ya *por nacimiento* un delincuente contra el Estado", de donde el crimen contra el Estado se convierte en un derecho humano innato y el niño delinque ya contra algo que aún no existe para él, sino para lo que él mismo existe. Por último, "Stirner" habla más adelante de "mentes *congénitamente* limitadas", de "poetas *congénitos*", "músicos *congénitos*", etc. Y como aquí el poder (la limitada *capacidad* poética, musical, etc.) es un poder innato y derecho = poder, vemos cómo "Stirner" reivindica para el "Yo" los derechos humanos innatos, aunque esta vez no figure entre ellos la igualdad.

Episodio 2. *Privilegios e igualdad de derechos.* — Nuestro Sancho comienza por convertir la lucha en torno a los privilegios y a la igualdad de derechos como la lucha que se ventila en torno a los meros "*conceptos*" de la igualdad de derechos y el privilegio. Con lo cual se evita la preocupación de tener que saber algo acerca del modo medieval de producción, cuya expresión política es el privilegio, y del modo de producción moderno, que tiene como expresión, en general, el *derecho* y la *igualdad de derecho,* y acerca de las relaciones entre estos dos modos de producción y sus respectivas relaciones jurídicas. Y puede, incluso, reducir los dos citados "conceptos" a la expresión todavía más simple de lo igual y lo desigual y demostrar que una misma cosa (por *ejemplo, los otros hombres, un perro, etc.*) *puede, según* los casos, serle a uno indiferente, es decir, igual, o no indiferente, es decir, desigual, distinta, privilegiada, etc., etc. "Que el hermano que es de baja suerte se gloríe de su alteza". *Saint-Jacques le bonhomme,* 1, 9.

II. *LA LEY*

Debemos revelar aquí al lector un gran misterio de nuestro santo hombre, a saber: que comienza todo su estudio sobre el derecho con una explicación general del derecho que se le "escapa" al hablar del derecho y a la que sólo vuelve cuando se pone a hablar de algo completamente distinto: de la ley. Fue entonces cuando el Evangelio gritó a nuestro santo: No juzguéis si no queréis ser juzgados, y nuestro santo despegó los labios, habló y definió:

"*El derecho es el espíritu de la sociedad*". (Y la sociedad es lo sagrado). "Si la sociedad *tiene* una voluntad, esta voluntad es *precisamente* el derecho; *la sociedad existe solamente* por el derecho. Y *puesto que sólo existe por el hecho*" (no por el derecho, sino *sólo* por esto, por el hecho) "de que ejerce un *imperio* sobre los individuos, *tenemos que* el derecho es su *voluntad de dominio*", pág. 244. Es decir, que "el *derecho*... es... tiene... así... de este modo... precisamente... consiste solamente... allí donde... pero sólo existe por el hecho... de que... tenemos que... *voluntad de dominio*". Una frase en que se contiene todo Sancho.

Esta frase se le escapó "entonces" a nuestro santo porque no encajaba en sus tesis, y ahora vuelve a ella, en parte, porque encaja otra vez en ellas, parcialmente.

"Los estados perduran mientras hay una *voluntad soberana* y esta *voluntad soberana* se considera equivalente a la propia voluntad. La voluntad del señor es ley", pág. 256.

La voluntad de dominio de la sociedad = derecho,
La voluntad de dominio = ley —
derecho = ley.

"A veces", es decir, como insignia de hospedería de su "estudio" sobre la ley, se manifestará además una diferencia entre el derecho y la ley, que, cosa curiosa, guarda casi tan poca relación con su "estudio" sobre la ley como la definición del derecho que se le "escapó" con el "estudio" sobre el "derecho": "Lo que en una sociedad es *legítimo*, lo que en ella es justo, se expresa *también* en la *ley*", pág. 255. Tesis ésta que no es más que una copia "desmañada" de Hegel: "Lo

ajustado a ley es la fuente de conocimiento de lo que es justo o, más exactamente, de lo que es legítimo". Lo que Sancho llama "expresarse" es lo que Hegel llama también "lo puesto", "lo sabido", etc., *Fil. del der.*, § 211 ss.

Se comprende perfectamente por qué Sancho tenía que excluir de su "estudio" sobre el derecho el derecho como "la voluntad" o la "voluntad de dominio" de la sociedad. Solamente en cuanto determinaba el *derecho* como el *poder* del hombre, podía retrotraerlo a sí como *su poder*. Veíase, pues, obligado, en gracia a su antítesis, a retener la determinación materialista del "poder" y a dejar que se le "escapara" la determinación idealista de la "*voluntad*". Por qué ahora, al hablar de la "ley", vuelve de nuevo a la "voluntad", lo veremos al examinar las antítesis en torno a la ley.

En la historia real, los teóricos que consideraban el *poder* como el fundamento del derecho se hallaban en oposición directa frente a los que veían la base del derecho en la *voluntad*, contraposición que San Sancho podía presentar también como la que mediaba entre el realismo (el niño, el antiguo, el negro, etc.), y el idealismo (el joven, el moderno, el mongol, etc.). Si se ve en el poder el fundamento del derecho, como hacen Hobbes, etc., tendremos que el derecho, la ley, etc., son solamente el signo, la manifestación de *otras* relaciones, sobre las que descansa el poder del Estado. La vida material de los individuos, que en modo alguno depende de su simple "voluntad", su modo de producción y la forma de intercambio, que se condicionan mutuamente, constituyen la base real del Estado y se mantienen como tales en todas las fases en que siguen siendo necesarias la división del trabajo y la propiedad privada, con absoluta independencia de la *voluntad* de los individuos. Y estas relaciones reales, lejos de ser creadas por el poder del Estado, son, por el contrario, el poder creador de él. Los individuos que dominan bajo estas relaciones tienen, independientemente de que su poder deba constituirse como *Estado*, que dar necesariamente a su voluntad, condicionada por dichas determinadas relaciones, una expresión general como voluntad del Estado, como ley, expresión cuyo contenido está dado siempre por las relaciones de esta clase, como con la mayor claridad demuestran el de-

recho privado y el derecho penal. Así como no depende de su voluntad idealista o de su capricho el que sus cuerpos sean pesados, no depende tampoco de ellos el que hagan valer su propia voluntad en forma de ley, colocándola al mismo tiempo por encima del capricho personal de cada uno de ellos. Su dominación personal tiene necesariamente que construirse, al mismo tiempo, como una dominación media. Su poder personal descansa sobre condiciones de vida que se desarrollan como comunes a muchos y cuya continuidad ha de afirmarlos como dominantes frente a los demás y, al mismo tiempo, como vigentes para todos. La expresión de esta voluntad condicionada por sus intereses comunes es la ley. Precisamente la tendencia a hacerse valer los individuos, independientes los unos de los otros, y de hacer valer su propia voluntad, teniendo en cuenta que, sobre estas bases, su mutuo comportamiento es forzosamente egoísta, hace necesaria la renuncia a sí mismo en la ley y en el derecho, renuncia a sí mismo que es excepcional, y afirmación de sus propios intereses en el caso medio (que, por tanto, *ellos* no consideran como renuncia a sí mismos, aunque al "egoísta uno consigo mismo" se le antoje tal). Y lo mismo ocurre con las clases dominadas, de cuya voluntad no depende tampoco la existencia de la ley y del Estado. Por ejemplo, mientras las fuerzas productivas no se hallen todavía lo suficientemente desarrolladas para hacer superflua la competencia y tengan, por tanto, que provocar constantemente ésta, las clases dominadas se propondrían lo imposible si tuvieran la "voluntad" de abolir la competencia, y con ella el Estado y la ley. Por lo demás, antes de que alcancen el desarrollo necesario las relaciones que tienen que producirla, esta "voluntad" sólo nace en la imaginación del ideólogo. Y, cuando ya las relaciones se hayan desarrollado lo suficiente para llegar a producirla, el ideólogo puede representarse esta voluntad como fruto del libre arbitrio y susceptible, por tanto, de ser apreciada en todo tiempo y bajo cualesquiera circunstancias.

Y, lo mismo que el derecho, tampoco el delito, es decir, la lucha del individuo aislado contra las condiciones dominantes, brota del libre arbitrio. Responde, por el contrario, a las mismas condiciones que aquella dominación. Los mismos

visionarios que ven en el derecho y en la ley el imperio de una voluntad general dotada de propia existencia y sustantividad, pueden ver en el delito simplemente la infracción del derecho y de la ley. El Estado no existe, pues, por obra de la voluntad dominante, sino que el Estado, al surgir como resultante del modo material de vida de los individuos, adopta también la forma de una voluntad dominante. Si ésta deja de ser dominante, cambiará no sólo la voluntad, sino también la existencia y la vida materiales de los individuos, como consecuencia de lo cual cambiará también su voluntad. Cabe también que los derechos y las leyes "se transmitan por herencia", *pero en este caso dejarán de ser dominantes para* convertirse en puramente nominales, de lo que tenemos ejemplos bien patentes en la historia del viejo derecho romano y en la del derecho inglés. Ya hemos visto más arriba cómo, por medio del divorcio de los pensamientos con respecto a los individuos que les sirven de base y a sus relaciones empíricas, puede surgir en los filósofos un desarrollo y una historia de los simples pensamientos. Del mismo modo, es posible separar también aquí el derecho de su base real, con lo que se obtendrá una "voluntad de dominio", que va modificándose a través de los diferentes tiempos y que encuentra su propia historia sustantiva en sus creaciones, en las leyes. Con lo cual la historia política y civil se reduce, ideológicamente a la historia de la vigencia o el imperio de las sucesivas leyes. Tal es la ilusión específica de juristas y políticos, que *Jacques le bonhomme* hace suya *sans façon.** Se hace la misma ilusión que un Federico Guillermo IV, digamos, quien también considera las leyes como simples exteriorizaciones de la voluntad del soberano, lo que le lleva a pensar que fracasan siempre *por tropezar contra* "*un algo pesado*" *del mundo.* De este modo, apenas logra realizar más que en forma de órdenes de gabinete [alguna d]e sus quimeras, por lo demás absolutamente inofensivas. Que se le ocurra un día ordenar un empréstito de 25 millones, la centésima parte de la deuda pública inglesa, y ya verá qué clase de voluntad es su voluntad soberana. Por lo demás, ya veremos más adelante cómo *Jacques le bonhomme* invoca también como documentos los fan-

* Sin miramientos *(N. de la ed.).*

tasmas o espectros de su soberano y convecino berlinés, para urdir sobre ellos sus propias manías teóricas en torno al derecho, la ley, el delito, etc. Lo cual no debe extrañarnos, teniendo en cuenta que hasta el fantasma de la *Vossische Zeitung* le "presenta" repetidas veces algo, por ejemplo el Estado de derecho. La consideración más superficial de la legislación, por ejemplo de las leyes sobre los pobres en todos los países, convencerá a cualquiera de lo que consiguen los soberanos cuando se imaginan que pueden conseguir algo simplemente por medio de su "voluntad soberana", es decir, por el solo hecho de quererlo. Por lo demás, San Sancho no tiene más remedio que aceptar la ilusión de juristas y políticos acerca de la voluntad soberana para de ese modo hacer que brille soberanamente su propia voluntad en las ecuaciones y las antítesis con las que en seguida nos regocijaremos y llegar así a la conclusión de que pueda sacar de nuevo fuera de su cabeza cualquier pensamiento que se haya metido en ella.

"Tenedlo, hermanos míos, por sumo gozo, cuando cayereis en pruebas de todo género". *Saint-Jacques le bonhomme*, 1, 2.

Ley = voluntad soberana del Estado
= voluntad del Estado.

Antítesis:

Voluntad del estado, voluntad ajena — voluntad propia de Mí
— Mi propia voluntad.
— Mi obstinación.

Servidores del Estado, portadores de la ley del Estado — "Servidores de sí mismos (Únicos), que llevan en sí mismos su ley", pág. 268.

Ecuaciones:

A) La voluntad del Estado = No Mi voluntad.
B) Mi voluntad = No la voluntad del Estado.
C) Voluntad = querer.
D) Mi voluntad = No querer del Estado.
= Voluntad contra el Estado.
= Aversión contra el Estado.

E) Querer el No-Estado = Obstinación.
Obstinación = no querer el Estado.
F) La voluntad del Estado = la nada de mi voluntad.
= Mi falta de voluntad.
G) Mi falta de voluntad = el ser de la voluntad del Estado.

(Sabemos ya de antes que el ser de la *voluntad del Estado* equivale al ser del *Estado,* de donde se desprende la siguiente nueva ecuación:)

H) *Mi falta de voluntad = ser del Estado.*
I) El No de mi falta de voluntad = No ser del Estado.
J) La obstinación = La Nada del Estado.
K) Mi voluntad = No ser del Estado.

Nota 1. Según la frase citada más arriba de pág. 256, ya sabemos que "los estados perduran mientras la voluntad *soberana* se *considera* equivalente a la *propia voluntad*".

Nota 2. "Quien, para subsistir" (palabras dirigidas a la conciencia del Estado) "tenga que contar con la *falta de voluntad* de otros, será un *amaño* de estos otros, como el señor es un amaño de su criado", pág. 257. (Ecuaciones F, G, H, I.).

Nota 3. "La *voluntad propia* de Mí *es la corruptora del* Estado. Por eso éste la fustiga como *obstinación.* La *voluntad propia* y *el Estado* son potencias mortalmente enemigas, entre las que no habrá nunca una paz perpetua", pág. 257. "De aquí que *él* los vigile realmente a todos y vea en cada uno un egoísta" (una voluntad egoísta)", y tenga miedo al egoísta", pág. 263. "*El* Estado... se opone al duelo... y se castiga incluso cualquier *reyerta*" (aunque no se llame a la policía), pág. 245.

Nota 4. "Para él, para *el* Estado, es inexcusablemente necesario que nadie tenga una *voluntad propia;* si la tuviera, *el* Estado se vería obligado a eliminarlo" (a encarcelarlo o desterrarlo); "si la tuvieran *todos*" ("¿quién es esa persona a la que llamáis «todos»?"), "acabarían con el Estado", pág. 257. Lo que, retóricamente, puede también expresarse así: "¿De

que sirven tus leyes si nadie las acata, de qué tus órdenes si nadie se deja ordenar?", pág. 256.(36)

Nota 5. La simple antítesis: voluntad del Estado — Mi voluntad, adquiere en lo que sigue una aparente motivación: "Aunque *se* supusiera el caso de que todo individuo hubiese manifestado en el pueblo la misma voluntad, produciéndose así una *voluntad común* perfecta" (!), "la cosa seguiría siendo la misma. ¿Acaso no seguiría Yo atado hoy y más adelante a Mi voluntad de ayer?... Mi criatura, es decir, una determinada manifestación de voluntad, se habría convertido en Mi dueño; y Yo..., el creador, Me vería entorpecido en Mi flujo y en Mi disolución... Por haber sido ayer un sujeto de voluntad, carezco hoy de ella, ayer tenía libre arbitrio, hoy no lo tengo", pág. 258.

San Sancho trata de asimilarse aquí de un modo "desmañado" la vieja tesis, muchas veces proclamada tanto por revolucionarios como por reaccionarios, de que en la democracia los individuos sólo pueden ejercer su soberanía durante un momento, para dejar de ser soberanos inmediatamente después, aplicando a esa tesis su teoría fenomenológica del creador y la criatura. Pero la teoría del creador y la criatura priva de todo sentido a esta tesis. San Sancho, según esta teoría suya, no es hoy un sujeto carente de voluntad *porque* ha modificado su voluntad de ayer, es decir, porque tiene una voluntad determinada de otro modo y porque las necedades que ayer elevó a ley como su manifestación de voluntad pesan hoy como una atadura o una traba sobre su voluntad actual, mejor esclarecida. Según su teoría, su voluntad de hoy *tiene que* ser más bien la negación de la de ayer, porque tiene, en cuanto creador, el deber de obrar como disolvente sobre su voluntad de ayer. Sólo en cuanto "carente de voluntad" es creador; como sujeto dotado de una voluntad real, es siempre criatura. (Véase la "Fenomenología"). Pero, si esto es así, "por haber sido ayer un sujeto de voluntad" no es hoy, en modo alguno, un ser "carente de voluntad", sino más bien *reacio* a su voluntad de ayer, adopte ésta la forma de ley, o no. En ambos casos puede disolverla, como él acostumbra a disolver o resolver, precisamente *como su voluntad.* Con lo cual da plena satisfacción al egoísmo uno consigo

mismo. El que su voluntad de ayer haya cobrado forma de existencia como ley fuera de su cabeza o no, es algo de todo punto indiferente aquí, sobre todo si tenemos en cuenta cómo "la palabra" que más arriba "se le ha escapado", se rebela también ahora contra él. Además, en la frase anterior, San Sancho no pretende salvaguardar su obstinación, sino su *libre* voluntad, su *libertad* de voluntad, su *libertad,* lo que es un grave atentado contra el código de moral del egoísta uno consigo mismo. Cautivo de este atentado, San Sancho llega a proclamar como la verdadera propia individualidad la libertad interior contra la que tanto se clamaba más arriba, la libertad de la aversión.

"¿Cómo hacer cambiar esto?", exclama Sancho. "Sólo negándome a reconocer ningún deber, es decir, no vinculándome ni dejándome vincular. ¡Pero Me vincularán! *¡Mi voluntad nadie puede vincularla y Mi aversión permanece libre*", pág. 258.

"Tambores y trompetas
Proclaman su joven esplendor"*

San Sancho se olvida aquí de "hacerse la simple reflexión" de que su "voluntad", sin embargo, se halla "vinculada" por cuanto es, en contra de su voluntad, una "aversión".

Por lo demás, en la frase anterior sobre la vinculación de la voluntad individual por la voluntad general expresada como ley llega a su culminación la concepción idealista del Estado, según la cual éste consiste simplemente en voluntad, y que ha conducido en los escritores franceses y alemanes a las más sutiles *quœstiunculis.*** (37)

Por otra parte, si sólo se trata de "querer", no del "poder", y en el peor de los casos solamente de la "aversión", no se comprende por qué San Sancho trata de eliminar lisa y llanamente un asunto tan preñado de "querer" y de "aversión" como es la ley del Estado.

* Versos de Heine, "Viaje al Harz" *(N. de la ed.)*.
** Minucias *(N. de la ed.)*.

"La ley en general, etc.... hasta aquí hemos llegado, actualmente", pág. 256. ¡Qué no llegará a creer *Jacques le bonhomme!*

Las ecuaciones que hasta ahora hemos examinado conducían a la total aniquilación del Estado y de la ley. El verdadero egoísta *debía* adoptar una actitud totalmente aniquiladora ante uno y otra. Hemos echado de menos la apropiación, aunque a cambio de ello hemos tenido la alegría de ver a San Sancho realizar la gran hazaña de destruir al Estado mediante un simple cambio de voluntad, que, a su vez, depende, naturalmente, de la simple voluntad. Sin embargo, tampoco aquí falta la apropiación, aunque aparezca en un plano completamente secundario y sólo pueda tener resultados "a veces".

Las dos antítesis de más arriba:

Voluntad del Estado, voluntad ajena	—	Mi voluntad, propia voluntad
Voluntad soberana del Estado	—	Propia voluntad de Mí

pueden comprenderse también así:

Imperio de la voluntad ajena	—	Imperio de la propia voluntad.

En esta nueva antítesis, que, dicho sea de paso, sirve de base permanentemente escondida a su destrucción del Estado por medio de su voluntad propia, se apropia la ilusión política sobre el imperio de la arbitrariedad, de la voluntad ideológica. También podía haberlo expresado así:

Arbitrariedad de la ley — Ley de la arbitrariedad.

Sin embargo, San Sancho no llega a esta sencillez de expresión.

En la antítesis III, tenemos ya "una ley en él"; pero él se apropia la ley todavía más directamente en la siguiente antítesis:

Ley, declaración de voluntad del Estado	—	Ley, declaración de voluntad de Mí, Mi declaración de voluntad.

"Cualquiera puede, sin duda, declarar lo que aceptará y, por tanto, exigir por medio de una *ley* que no se haga lo contrario", etc., pág. 256. Esta exigencia irá acompañada de las obligadas conminaciones. Esta última antítesis es importante para lo referente al delito.

Episodios. En la pág. 256 se nos dice que la "ley" no se distingue de la "orden arbitraria u ordenanza", porque ambas = "declaración de voluntad" y, por tanto, "orden". En las págs. 254, 255, 260, 263, so capa de hablar "*del* Estado", se desliza por debajo de cuerda el Estado *prusiano* y se tratan los más importantes temas de la *Vossische Zeitung* acerca del Estado de derecho, la amovilidad de los funcionarios públicos, el orgullo de los funcionarios y demás necedades por el estilo. Lo único importante es el descubrimiento de que los viejos parlamentos franceses insistían en el derecho de registrar los edictos de la corona *porque* pretendían "juzgar con arreglo a su propio derecho". El registro de las leyes por los parlamentos franceses surgió al mismo tiempo que la burguesía y de la necesidad que ello llevaba aparejada para los reyes que iban convirtiéndose en absolutos de parapetarse, tanto frente a la nobleza feudal como frente a los estados extranjeros, detrás de una voluntad ajena de la que decían depender, ofreciendo al propio tiempo una garantía a los burgueses. San Max puede convencerse de esto por la historia de su amado Francisco I; y, por lo demás, puede documentarse, antes de volver a abrir la boca, en los catorce volúmenes *Des États généraux et autres assemblées nationales,** París, 1788, acerca de lo que querían y no querían los parlamentos franceses y acerca de lo que estos parlamentos significaban. Y no creemos que quedaría fuera de lugar intercalar, aquí, un breve episodio sobre la *erudición* de nuestro santo conquistador. Aparte los libros teóricos,

* De los Estados generales y otras asambleas nacionales *(N. de la ed.)*.

como los de Feuerbach y B. Bauer, y de la tradición hegeliana, que constituye su fuente fundamental; aparte estas fuentes teóricas absolutamente imprescindibles, nuestro Sancho utiliza y cita las siguientes fuentes históricas: para la Revolución Francesa, los *Discursos políticos* de Rutenberg y las *Memorias* de Bauer; para el comunismo, Proudhon, la *Filosofía del pueblo* de A. Becker, los *Einundzwanzig Bogen** y el informe de Bluntschli; para el liberalismo, la *Vossische Zeitung,*** las *Sachsischen Vaterlandsblätter,**** la Cámara de Baden, otra vez los *Einundzwanzig Bogen* y la grandiosa obra de E. Bauer; fuera de esto, se citan de vez en cuando, como referencias históricas, la Biblia, el *Siglo XVIII* de Schlosser, la *Histoire de dix ans***** de Louis Blanc, las *Lecciones políticas* de Hinrich, *Este libro pertenece al rey,* de Bettina, la *Triarquía* de Hess, los *Deutsch-Französischen Jahrbücher,** los *Anekdota*** de Zurich, Moriz Carrière acerca de la catedral de Colonia, la sesión de la Cámara de los Pares de París del 25 de abril de 1844, Karl Nauwerck, *Emilia Galotti* y la Biblia; en una palabra, todo el gabinete de lectura de Berlín en unión de su propietario Willibald Alexis Cabanis. A la luz de esta exhibición de los profundos estudios de Sancho, resulta fácil comprender que haya en este mundo, para él, una cantidad tan infinita de cosas ajenas, es decir, sagradas.

III. *EL DELITO*

Nota 1. "Si dejas que otro te dicte el fuero, tienes que dejar también que él te imponga el desafuero. Si recibes de él la justificación y la recompensa, de él debes esperar también la acusación y el castigo. Junto al fuero marcha el *desafuero,* junto a la legalidad, el delito. ¿Qué... eres... tú...? Tú... eres... un... *¡¡delincuente!!*", pág. 262.

---

* "Veintiún pliegos".

** "Gaceta de Voss" *(N. de la ed.).*

*** "Hojas patrióticas de Sajonia" *(N. de la ed.).*

**** "Historia de los diez años" *(N. de la ed.).*

* "Anales franco-alemanes" *(N. de la ed.).*

** "Inéditos" *(N. de la ed.).*

Al lado del *code civil** marcha el *code pénal,*** y al lado del *code pénal* el *code de commerce.**** ¿Qué eres tú? ¡Tú eres un — *commerçant!*****

San Sancho habría podido librarnos de esta sorpresa deprimente. En él, lo de "si dejas que otro te dicte el fuero, tienes que dejar también que él te imponga el desafuero" ha perdido todo sentido por cuanto debe añadir una determinación nueva, pues ya sabemos que, con arreglo a una ecuación anterior, la tesis, según él, es ésta: si dejas que otro te dicte el fuero, dejas que te impongan un fuero ajeno y, por tanto, *tu desafuero.*

A. — *SIMPLE CANONIZACIÓN DEL CRIMEN Y DEL CASTIGO*

a) *El delito.* El delito es, como ya veíamos, el nombre con que se designa una categoría general del egoísta uno consigo mismo, la negación de lo sagrado, el *pecado.* En las antítesis y las ecuaciones en torno a los ejemplos de lo sagrado: el Estado, el derecho y la ley, la actitud negativa del Yo ante lo Sagrado o la cópula podía llamarse también delito, lo mismo que ante la Lógica de Hegel, que es también un ejemplo de lo sagrado, San Sancho puede decir: Yo no soy la Lógica de Hegel, sino que soy un pecador en contra de ella. Y ahora debiera, al hablar del derecho, del Estado, etc., proseguir: otro ejemplo del pecado o del delito son los llamados delitos *jurídicos* o *políticos.* En vez de eso, nos expone de nuevo detalladamente que estos delitos son

los pecados contra lo sagrado,
" " " la idea fija,
" " " el espectro,
" " " "el hombre".

"Solamente contra *algo sagrado* hay delincuentes", página 268.

---

* Código civil *(N. de la ed.).*
** Código penal *(N. de la ed.).*
*** Código de comercio *(N. de la ed.).*
**** Comerciante *(N. de la ed.).*

"El código penal sólo existe a través de lo sagrado", pág. 318.

"Los delitos nacen de la *idea fija*", pág. 269.

"Como vemos, es una vez más «el hombre» el que pone por obra el concepto del delito, del pecado y también, por tanto, el del derecho". (Antes, era a la inversa). "Un hombre en quien Yo no reconozco al hombre, es un pecador", pág. 268.

Nota 1. "¿Puedo admitir que alguien cometa un delito contra Mí" (se afirma por oposición al pueblo francés en la revolución) "sin admitir que se halle obligado a obrar como Yo juzgue conveniente? Y este modo de obrar lo *llamo* Yo lo justo, lo bueno, etc., y a lo que difiere de ello delito. Por tanto, *pienso* que los demás deben proceder conmigo marchando hacia *el mismo* fin... como seres que deben obedecer a una ley «razonable» cualquiera" (¡Misión! ¡Destino! ¡Determinación! ¡¡¡Lo sagrado!!!). "Yo *estatuyo* lo que *el* hombre es y lo que significa obrar de un modo verdaderamente humano, y exijo de cada cual que esta ley sea para él norma e ideal, ya que en caso contrario se *acreditará* como un pecador y un delincuente...", pág. [267], 268. Y, a este propósito, derrama una lágrima cargada de presentimiento sobre la tumba de los "hombres únicos", que, en nombre de lo sagrado, fueron sacrificados por el pueblo soberano en la época del Terror. Y muestra a la luz de otro ejemplo cómo pueden construirse, desde este punto de vista sagrado, los nombres de los delitos reales. "Si, como en la revolución, lo que es *el fantasma*, el hombre, se concibe como el «buen vecino», este concepto del hombre *engendra* los conocidos «delitos y crímenes políticos»". (Debiera decir: este concepto, etc., *conduce de por sí a* los conocidos crímenes), pág. 269. Tenemos aquí un brillante ejemplo de cómo la credulidad es la cualidad sobresaliente de nuestro Sancho en el capítulo sobre el delito, por cuanto, mediante una abusiva sinonimia de la palabra *citoyen*, convierte a los *sansculottes* en "buenos vecinos" berlineses. "Buenos vecinos" y "leales funcionarios" forman, según San Max, una unidad inseparable. "Robespierre, por ejemplo, Saint-Just, etc.", serían, por tanto, los "leales funcionarios", mientras que Danton incurrió en

un quebranto de caja y dilapidó los dineros del Estado. San Sancho comienza bien a escribir una historia de la revolución apta para el uso del burgués y el campesino prusianos.

Nota 2. San Sancho, después de habernos expuesto así el delito político y jurídico como un ejemplo del delito en general, es decir, de su categoría del delito, del pecado, de la negación, de la hostilidad, de la ofensa, del desprecio de lo sagrado, del comportamiento indecoroso contra lo sagrado, puede ya declarar, tranquilamente: "Hasta aquí, el egoísta se ha afirmado en el delito y ha hecho mofa de lo sagrado", pág. 319. En este punto, se abonan en cuenta del egoísta uno consigo mismo todos los delitos anteriores, aunque más adelante tendremos que inscribir algunos de ellos en el debe. Sancho cree que, hasta ahora, sólo se han cometido delitos para burlarse de "lo sagrado" y hacerse valer, no frente a las cosas, sino frente a lo sagrado *en* ellas. Como el hurto de un pobre diablo que se apropia una moneda ajena puede hacerse entrar en la categoría del delito contra la ley, este pobre diablo hurta la moneda *sin otra razón* que la de darse el gusto de infringir la ley. Exactamente lo mismo que *Jacques le bonhomme* se imaginaba más arriba que las leyes sólo existen en gracia a lo sagrado y que sólo en gracia a lo sagrado se mete a los ladrones en la cárcel.

b) *La pena.* Puesto que nos ocupamos precisamente de los delitos jurídicos y políticos, resulta que estos delitos "en sentido ordinario" suelen llevar aparejada una *pena* o que, como está escrito, "el salario del pecado es la muerte". Ahora, después de todo lo que se nos ha dicho acerca del delito, se comprende fácilmente que la pena constituye la autodefensa y la reacción de lo *sagrado* contra los infractores.

Nota 1. "La pena sólo tiene sentido si se propone ser la expiación por haber ofendido a algo sagrado", pág. 316. Con el castigo, "caemos en la necedad de querer dar satisfacción al derecho, al fantasma" (a lo sagrado). "Lo sagrado debe defenderse aquí contra el hombre". (San Sancho "cae en la necesidad" de tomar aquí "*al* hombre" por "los únicos", por los "propios Yos", etc.), pág. 318.

Nota 2. "El código penal sólo existe a través de lo sagrado y desaparecería por sí mismo si se renunciara al

castigo", pág. 318. San Sancho quiere decir, en realidad: la pena desaparecería por sí misma si se renunciara al código penal; es decir, el código penal es lo que da existencia a la pena. "Pero, ¿acaso no es un absurdo un" código penal que sólo exista mediante la pena y "no es también un absurdo una" pena que sólo exista mediante el código penal? (Sancho contra Hess, Wig., pág. 186). Sancho confunde aquí el código penal con un tratado de teología moral.

Nota 3. A título de ejemplo de cómo el delito nace de la idea fija, lo siguiente: "La *santidad* del matrimonio es una *idea fija.* De la *santidad* se sigue que la infidelidad es un *delito,* de donde *una cierta ley matrimonial*" (con gran indignación de las "Cámaras a. . ."* y del "emperador de todas las R. . .",** así como también del "emperador del Japón", del "emperador de China", y muy especialmente del "Sultán") "estatuye en contra de ello una pena más corta o más larga", pág. 269. Federico Guillermo IV, quien cree que, siguiendo la pauta de lo sagrado puede dar leyes y riñe a este propósito contra todo el mundo, puede consolarse pensando que ha encontrado, por lo menos, un creyente del Estado en nuestro Sancho. Que San Sancho compare la ley matrimonial prusiana, que sólo existe en la cabeza de su autor, con las normas del *Code civil,* prácticamente en vigor, y así podrá encontrar la diferencia entre las leyes sagradas y las leyes temporales sobre el matrimonio. En la fantasmagoría prusiana, se trata de hacer valer la santidad del matrimonio, por razón de Estado, tanto respecto al hombre como a la mujer; en la práctica francesa, donde a la mujer se la considera como propiedad privada del marido, sólo puede perseguirse y castigarse por adulterio a la esposa, y siempre y cuando así lo exija el marido, haciendo valer su derecho de propiedad sobre ella.

---

* Alemanas. Ver nota al pie de la pág. 313 *(N. de la ed.)*.
** Rusias *(N. de la ed.)*.

B — *APROFIACIÓN DEL CRIMEN Y EL CASTIGO POR ANTÍTESIS*

Deli o, en el sentido del hombre	=	Infracción de la ley del hombre (de la declaración de voluntad del Estado, del poder del Estado), págs. 259 ss.
Delito, en sentido de Mí	=	Infracción de la ley de Mí (de Mi declaración de voluntad, de Mi poder), págs. 256 y *passim*.

Estas dos ecuaciones se enfrentan antitéticamente y se desprenden, sencillamente, de la contraposición entre "el hombre" y "Yo". No son más que el compendio de lo que ya sabemos.

Lo sagrado castiga al "Yo" — "Yo castigo al «Yo»".

Delito = hostilidad contra la ley del hombre (lo sagrado).	—	*Hostilidad* = delito contra la ley de Mí.
Delincuente = el enemigo o adversario de lo sagrado (lo sagrado como persona moral).	—	*Enemigo* o *adversario* = el delincuente contra "Yo", el corpóreo.
Penas = autodefensa de lo sagrado contra "Yo".	—	*Defenderme* = pena de Mí contra "Yo".
Pena = Reparación (venganza) *del* hombre contra "Yo".	—	*Reparación (venganza)* de Mí contra "Yo".

En la última antítesis, la reparación podría llamarse también *auto*rreparación, puesto que se trata de la reparación *de Mí*, por oposición a la reparación *del hombre*.

Ahora bien, si en las anteriores ecuaciones antitéticas nos fijamos solamente en el primer término de la antítesis, tendremos la siguiente serie de antítesis simples, donde en la tesis figura siempre el *nombre* sagrado, general, ajeno, y en la *antítesis* el nombre profano, personal, propio:

Delito	—	hostilidad.
Delincuente	—	enemigo o adversario.
Penas	—	defenderme.
Pena	—	reparación, venganza, autorreparación.

Pronto diremos alguna palabrilla acerca de estas ecuaciones y antítesis, tan sencillas que hasta un "mentecato innato" (pág. 234) podría ponerse en cinco minutos al corriente de este método del pensamiento. Pero, antes, veamos otros cuantos botones de muestra, además de los que ya conocemos.

Nota 1. "Frente a Mí, no puedes ser nunca un *delincuente*, sino solamente un *adversario*", pág. 268, y un "enemigo", en el mismo sentido, pág. 256. Delito, como hostilidad del hombre: como ejemplo de esto se citan, en la pág. 268, los "enemigos de la patria". "La *pena debe*" (postulado moral) "dejar el sitio a la *reparación*, la que, a su vez, no puede tender a reparar el derecho o la justicia, sino procurarnos a *nosotros* una satisfacción", pág. 318.

Nota 2. Luchando contra la aureola (el molino de los batanes) del poder existente, San Sancho ignora lo que es este mismo poder, y no lo ataca ni en lo mínimo; se limita a formular el postulado moral de que se haga cambiar formalmente la actitud del Yo ante ella. (Véase Lógica). — "Tengo que resignarme" (presuntuosa afirmación) "a que él" (es decir, Mi enemigo, que tiene tras sí unos cuantos millones) "Me trate como a enemigo; pero en modo alguno a que Me maneje como a su criatura y a que Me obligue a ajustarme a la pauta de su razón o sinrazón", pág. 256 (donde él deja a San Sancho un margen de libertad muy limitado, a saber: la opción entre dejarse tratar como su criatura o los tres mil y trescientos azotes prescritos por Merlín

sobre sus *posaderas*.* Es, por lo demás, la libertad que le deja todo código penal, aunque sin pararse a preguntarle, como es natural, de qué modo debe declarar su hostilidad en contra de Sancho). "Pero aunque os *impongáis* al adversario como potencia" (aunque seáis, ante él, "una potencia *imponente*"), "no por ello sois una autoridad santificada, a menos que él sea un *tramposo*. No os debe *respeto* ni *atención*, aunque *no haga caso omiso* de vosotros y vuestro poder", pág. 258. Quien aquí aparece como "tramposo" es el propio San Sancho, al entregarse con toda seriedad a la *trampa* de presentar como una importante diferencia la que existe entre "imponerse" y "ser respetado", "no hacer caso omiso" y "atender" que es, a lo sumo, de un dieciseisavo. Cuando San Sancho "no hace caso omiso" de alguien, "vive en la *reflexión* y tiene un tema sobre que *reflexionar*, algo que *respeta* y ante lo que siente temor y veneración", pág. 115. En las ecuaciones anteriores, la pena, venganza, reparación, etc., se presenta como algo que arranca meramente de Mí; en cuanto San Sancho es el objeto de la reparación, las antítesis pueden invertirse: con ello, la autorreparación se convierte en que otro-Me-dé-satisfacción-a-Mí o en ir-en-detrimento-de-Mi-propia-satisfacción.

Nota 3. Los mismos ideólogos que han podido imaginarse que el derecho, la ley, el Estado, etc., brotan de un concepto general, tal vez, en última instancia, del concepto del hombre, y que se han desarrollado en gracia a este concepto; estos mismos ideólogos, pueden también imaginarse, naturalmente, que los delitos se cometen simplemente para desafiar a un concepto, que no son sino una manera de burlarse de los conceptos y que sólo se castigan para dar reparación a los conceptos violados. Acerca de esto, ya hemos dicho lo que había que decir al hablar del derecho y, más arriba, al referirnos a la jerarquía, a lo que ahora nos remitimos. En las antítesis anteriores, se enfrenta a las determinaciones canonizadas delito, pena, etc., el nombre de otra determinación que San Sancho, siguiendo su manera predilecta, ex*trae* y *se apropia* de esta determinación *primera*.

---

* En español, en el original *(N. de la ed.)*.

Esta nueva determinación, que, como queda dicho, se presenta aquí como un simple nombre, debe encerrar, en cuanto profana, la actitud directamente *individual* y expresar la relación *material.* (Véase Lógica). En la historia del derecho, vemos cómo, en las épocas más primitivas y más toscas, estas relaciones individuales, materiales, bajo su forma más crasa, constituyen sin más el derecho. Las relaciones jurídicas cambian y civilizan su expresión con el desarrollo de la sociedad civil, es decir, al desarrollarse los intereses personales como intereses de clase. Ahora, ya no se las concibe como relaciones individuales, sino como relaciones *generales.* Al mismo tiempo, la división del trabajo confía la salvaguardia de los intereses encontrados de los diferentes individuos a unas cuantas personas, con lo que desaparece también la imposición bárbara del derecho. Toda la crítica de San Sancho acerca del derecho se limita, en las anteriores antítesis, a explicar la expresión *civilizada* de las relaciones jurídicas y la división civilizada del trabajo como un fruto de la "idea fija", de lo sagrado, reclamando en cambio para ellas la expresión bárbara y el modo bárbaro de ventilarse. Para él, *sólo* se trata de los *nombres,* sin referirse para nada a la cosa misma, puesto que ignora las relaciones reales sobre que descansan estas distintas formas del derecho y sólo ve en la expresión jurídica de las relaciones de clase los nombres idealizados de aquellas relaciones bárbaras. Así encontramos, en la declaración de voluntad stirneriana, el reto; en la hostilidad, el defenderse, etc., la reminiscencia del derecho del más fuerte y la práctica del viejo régimen feudal en la reparación, la venganza, etc., el *ius talionis,* la *Gewere* de los antiguos germanos, la *compensatio, satisfactio,* en una palabra, lo fundamental de las *leges barbarorum* y de las *consuetudines feudorum,*[8] que San Sancho no saca de las bibliotecas, sino que toma de las narraciones de su antiguo señor Amadís de Gaula, a las que se ha aficionado. Por consiguiente, San Sancho sólo retorna, en última instancia, a un impotente precepto moral, a saber: que cada cual debe procurarse su propia reparación y ejecutar por sí mismo la pena. Cree lo que le dice Don Quijote, de que por medio de un simple precepto moral, puede convertir en

poderes personales los poderes materiales nacidos de la división del trabajo. Ya por el desarrollo histórico del poder de los tribunales y por las amargas quejas de los señores feudales acerca de la evolución jurídica, podemos convencernos de cómo coinciden las relaciones jurídicas con el desarrollo de estos poderes materiales, a consecuencia de la división del trabajo. (Véase, por ej., Montheil, *l. c.*, siglos XIV, XV). Precisamente en la época situada entre la dominación de la aristocracia y la de la burguesía, al entrar en conflicto los intereses de las dos clases, cuando comenzó a adquirir importancia el comercio entre las naciones europeas y hasta las relaciones internacionales adquirieron, por tanto, un carácter burgués, empezó a hacerse importante el poder de los tribunales, que llegó a su apogeo bajo la dominación de la burguesía, en que esta división desarrollada del trabajo es inexcusablemente necesaria. Lo que a propósito de ello se imaginen los siervos de la división del trabajo, los jueces y, sobre todo, los *professores iuris*,* es de todo punto indiferente.

C. — *EL DELITO, EN SENTIDO ORDINARIO Y EN SENTIDO EXTRAORDINARIO*

Hasta ahora, el delito en sentido ordinario se cargaba, falseándolo, en la cuenta del egoísta en sentido extraordinario; ahora, se pone de manifiesto este falseamiento. El egoísta extraordinario se da cuenta de que sólo comete delitos extraordinarios, que necesariamente deben hacerse valer contra el delito ordinario. Volvemos, pues, a inscribir los delitos ordinarios en la cuenta del egoísta, tanto en el debe como en el haber.

La lucha de los delincuentes ordinarios contra la propiedad ajena podría expresarse también (aunque esto se aplique a cualquier competidor) diciendo que

> "buscan los bienes *ajenos*" (pág. 265),
> que buscan los bienes sagrados,
> que buscan *lo sagrado,* con lo que el delincuente ordinario se convierte en un "creyente" (pág. 265).

* Profesores en derecho (*N. de la ed.*).

Sin embargo, este reproche del egoísta en sentido extraordinario contra el delincuente en sentido ordinario no es más que aparente, pues es él mismo, indudablemente, quien busca la aureola sagrada del mundo entero. Lo que en rigor reprocha al delincuente no es buscar *"lo sagrado"*, sino el buscar los *"bienes"*.

San Sancho, después de haberse construido "un mundo propio, un cielo", que esta vez es el mundo de los juicios de Dios y los caballeros andantes y que se crea para su propia cabeza, dentro del mundo moderno, y después de haber documentado, al mismo tiempo, lo que como delincuente caballeresco lo diferencia de los delincuentes vulgares, emprende una nueva cruzada contra "los dragones y los monstruos, los demonios del campo", "los espectros, los fantasmas y las ideas fijas". Su fiel escudero Szeliga cabalga, recogido en sus pensamientos, detrás de él. Y, por el camino, mientras marchan así, les sale al paso la asombrosa aventura de los infelices a quienes llevan mal de su grado a donde ellos no quisieran ir, tal como Cervantes la describe en el capítulo veintidós. Así cabalgando, descalzos, nuestro caballero andante y su escudero Don Quijote, Sancho abre los ojos y ve venir hacia él como a unos doce hombres, con esposas a las manos, atados a una larga cadena y conducidos por un comisario y cuatro guardias de la santa *Hermandad*,* la *Hermandad* de los santos, lo sagrado. Y cuando estuvieron más cerca, San Sancho rogó a los guardias, muy cortésmente, que fuesen servidos de informarle por qué llevaban a aquella gente conducida de aquel modo. —Son galeotes de Su Majestad, enviados a Spandau,** y eso es todo lo que necesitáis saber. —¿Cómo?, exclamó San Sancho, ¿gente forzada? ¿Es posible que el rey haga fuerza a ningún "propio Yo"? Entonces, invoco Mi misión de oponerme a semejante violencia. "El comportamiento del Estado es la violencia, y a eso le llama derecho. En cambio, a la violencia ejercida por el individuo la llama delito". Después de lo cual, San Sancho se puso a adoctrinar a los galeotes y les dijo que no debían afligirse, pues aunque no fuesen "libres", sí eran "propios", y si bien sus "huesos" tendrían

* En español, en el original *(N. de la ed.)*.
** Cárcel de Berlín *(N. de la ed.)*.

que "crujir" bajo algunos palos y probablemente se les "arrancaría una pierna", todo eso, dijo, podéis superarlo con mucho, pues "nadie puede domeñar vuestra voluntad". "Y estoy bien seguro de que no hay en el mundo brujería capaz de determinar y forzar la voluntad, como ciertos necios se imaginan, pues Nuestra voluntad es Nuestro libre albedrío, y no hay ni hierbas ni fórmulas mágicas que puedan sojuzgarla". "Sí, nadie puede encadenar vuestra voluntad, y vuestra aversión es libre!" Pero como los galeotes no se apaciguaron con este sermón y cada uno de ellos fue contando, por turno, cuán injustamente habían sido condenados, dijo Sancho: "De todo cuanto me habéis dicho, hermanos carísimos, he sacado en limpio que, aunque os han castigado por vuestras culpas, las penas que vais a padecer no os dan mucho gusto y que vais a ellas muy de mala gana y muy contra vuestra voluntad; y que podría ser que el poco ánimo que aquél tuvo en el tormento, la falta de dineros de éste, el poco favor del otro y, finalmente, el *torcido juicio del juez*, hubiese sido causa de vuestra perdición y *de no haber salido con la justicia* que de vuestra parte teníais, con «vuestro derecho». Todo lo cual me fuerza a que muestre con vosotros el efecto para que el cielo me arrojó al mundo. Pero, porque sé que la prudencia del egoísta uno consigo mismo es que lo que se puede hacer por bien no se haga por mal, quiero rogar a estos señores guardianes y comisario sean servidos de desataros y dejaros ir en paz. Cuanto más, señores guardas, que estos pobres no han cometido nada contra *vosotros*. Mal cuadra a egoístas unos consigo mismos ser verdugos de otros únicos que nada les han hecho. Tal parece como si en vosotros «pasara a primer plano la categoría de lo robado». ¿Por qué «clamáis» «contra el delito»? «En verdad, en verdad os digo que os entusiasmáis por la moral, que estáis llenos de la idea de la moral», «perseguís lo que es ajeno a ella» y queréis «meter» a esos pobres galeotes, «por el juramento de vuestro cargo» en una «mazmorra». ¡Sois lo sagrado! ¡Dejad pues, marchar en paz a esas gentes! Y si no lo hacéis, tendréis que véroslas conmigo, que soy capaz de «infundir el hálito de Mi Yo vivo a los pueblos», de «cometer la más desmedida profanación» y que «no temo ni siquiera a la Luna»".

"¡Donosa majadería! —respondió el comisario—. Enderécese ese bacín que trae en la cabeza y váyase enhorabuena su camino adelante".

Pero San Sancho, enfurecido ante esta grosería prusiana, empuña la lanza y arremete contra él con tal presteza, que la aposición, sin poder darse a la fuga, fue derribada en el suelo. Siguió a esto una refriega general, en la que los galeotes lograron liberarse, Szeliga-Don Quijote fue arrojado al canal de la Landwehr* o de las ovejas y San Sancho llevó a cabo las más grandes hazañas en contra de lo sagrado. Pocos minutos después, los guardias se habían dado a la fuga, Szeliga había salido a rastras del canal y lo sagrado había quedado descartado, por el momento.

San Sancho congregó en torno de él a los galeotes puestos en libertad y les dirigió el siguiente discurso (págs. 265, 266 "del Libro"):

"¿Qué es el delincuente *ordinario*" (el delincuente en el sentido ordinario de la palabra), "sino quien comete el *funesto error*" (¡funesta barata literatura para buenos burgueses y campesinos!) "de aspirar a lo que es del pueblo, en vez de esforzarse por lo *suyo?* Ha buscado el *despreciable*" (refunfuños generales de los galeotes contra este juicio moral) "bien *ajeno*, ha hecho lo que hacen los *creyentes*, que aspiran a lo que es de Dios" (el delincuente como alma bella). "¿Qué hace el sacerdote que exhorta al delincuente? Le hace ver la gran injusticia que ha cometido al profanar con su acto lo que el Estado proclama como sagrado, la propiedad del Estado, de la que forma parte, indudablemente, la vida de los que lo componen. *Mejor* haría en reprocharle el haberse manchado" (risas reprimidas de los galeotes, al escuchar esta apropiación egoísta de los tópicos triviales de los curas) "al no *despreciar* lo *ajeno* y considerarlo como algo digno de ser robado" (gruñidos de los galeotes): "podría haberlo hecho así, si no fuese cura" (un galeote: "¡en sentido vulgar!"). "Pero Yo hablo con el delincuente como con un *egoísta*, y él se *avergonzará*" (desvergonzados y clamorosos vivas de los delincuentes, que no quieren que se les considere capaces de avergonzarse), "no de

---

* Canal de Berlín *(N. de la ed.)*.

haber obrado contra vuestras leyes y vuestros bienes, sino de haber creído que vuestras leyes merecían ser rehuidas" (esto de "rehuir" se emplea aquí "en sentido vulgar", como cuando "rehuimos una roca antes de poder saltarla" o "rehuimos", por ejemplo, *incluso* "la censura") "y vuestros bienes merecían ser apetecidos" (nuevos vivas), "se *avergonzará*...".

Ginés de Pasamonte, el archiladrón, que por lo demás no era nada bien sufrido, al llegar aquí, grita: "¿Pero no hemos de hacer otra cosa que entregarnos a nuestra *vergüenza* y dar pruebas de nuestra resignación, mientras este cura en sentido extraordinario nos «exhorta»?"

"...Se avergonzará", prosigue Sancho, "de no haberos despreciado a vosotros y a todo lo vuestro, de no haber sido lo bastante egoísta". (Aquí, Sancho mide por un rasero ajeno el egoísmo del delincuente. Esto provoca un griterío general entre los galeotes, y Sancho, un poco confuso, cambia de tono y, volviéndose con ademán oratorio hacia los "buenos burgueses" ausentes, añade:) "Pero, vosotros no podéis hablar con él como egoístas, pues no sois tan grandes como un delincuente, no habéis delinquido en nada".

Ginés vuelve a interrumpirle: "¡Qué credulidad la tuya, buen hombre! Nuestros carceleros delinquen a cada paso, roban y malversan los dineros de las cajas y se entregan a toda clase de profanaciones [...] *.

[...] con ello, no hace más que demostrar una vez más lo crédulo que es. Ya los reaccionarios sabían que los burgueses, con la constitución, suprimen el Estado natural y fundan y *hacen* un Estado propio; que "*le pouvoir constituant, qui était dans le temps* (natural) *passe dans la volonté humaine*",** que "este Estado *hecho* es como un árbol hecho, pintado", etc. Véase Fiévée, *Correspondance politique et administrative,**** París, 1815 - *Appel à la France contre la di-*

* Faltan 12 págs. en el manuscrito *(N. de la ed.)*.

** "El poder constituyente, que se había formado en el curso del tiempo (natural), se incorporó a la voluntad humana" *(N. de la ed.)*.

*** "Correspondencia política y administrativa" *(N. de la ed.)*.

*vision des opinions - Le drapeau blanc** de Sarrans aîné y *Gazette de France,*** del período de la Restauración, y las demás obras de Bonald, de Maistre, etc. Los burgueses liberales, por su parte, les echan en cara a los viejos republicanos, de los que, naturalmente, sabían tan poco como San Max del Estado burgués, el que su patriotismo no era otra cosa que "*une passion factice envers un être abstrait, une idée générale**** (Benj. Constant, *De l'esprit des conquêtes,***** París, 1814, pág. 93), mientras que los reaccionarios reprochaban a los burgueses el que su ideología política no era más que "*une mystification que la classe aisée fait subir à celles qui ne le sont pas*"* (*Gazette de France*, 1831, *Février*). En la pág. 295, declara San Sancho que el Estado es "una institución para cristianizar al pueblo", y lo único que sabe decirnos acerca del fundamento del Estado es que éste se mantiene "en cohesión" mediante "el cimiento" del "respeto a la ley" o a lo sagrado (pág. 314).

Nota 4. "Si el Estado es sagrado, tiene que haber una censura", pág. 316. "El gobierno francés no discute la libertad de prensa en cuanto derecho humano, pero exige del individuo la garantía de que sea *realmente hombre*". (*Quel bonhomme!*** Jacques le bonhomme* es "llamado" a estudiar las leyes de setiembre). Pág. 380.

Nota 5, donde encontramos las más profundas revelaciones acerca de las diferentes formas de Estado, que *Jacques le bonhomme* sustantiva y en las que ve solamente diversos intentos de realizar el verdadero Estado. "La república *es exactamente lo mismo* que la monarquía absoluta, pues tanto da que el monarca sea un príncipe o se llame el pueblo, ya que ambos son una majestad" (lo sagrado) "...El constitucio-

* "Llamamiento a Francia contra la división de opiniones - La bandera blanca" *(N. de la ed.).*

** "Gaceta de Francia" *(N. de la ed.).*

*** "Una pasión artificial por un ser abstracto, una idea general" *(N. de la ed.).*

**** "Del espíritu de conquista" *(N. de la ed.).*

* "Una burla que la clase acomodada hace soportar a las que no lo son" *(N. de la ed.).*

** "¡Qué necio!" *(N. de la ed.).*

nalismo va más allá que la república, porque es el Estado ya en trance de *disolución*". Disolución que se explica del modo siguiente: "En el Estado constitucional... el gobierno pretende ser absoluto y lo mismo pretende el pueblo. Estos dos absolutos" (es decir, estos dos sagrados) "se desgastan el uno al otro, al chocar entre sí", pág. 302. "Yo no soy el Estado, Yo soy la creadora Nada del Estado"; "con ello, se hunden en su verdadera Nada todos los problemas" (acerca de la Constitución, etc.), pág. 310. A lo que habría debido añadir que tampoco las afirmaciones de más arriba acerca de las formas de Estado son otra cosa que una paráfrasis de esta "Nada", cuya única afirmación creadora es la aseveración anterior: Yo no soy el Estado. San Sancho habla aquí como un verdadero maestro de escuela alemán de "*la*" república, que es, naturalmente, muy anterior a la monarquía constitucional, como lo demuestran, por ejemplo, las repúblicas griegas. Ignora, por supuesto, que en un Estado democrático representativo como Norteamérica los conflictos de clase han alcanzado ya una forma hacia la que sólo tienden las monarquías constitucionales. Sus frases sobre la monarquía constitucional revelan que desde el año 1842 del calendario berlinés este maestro de escuela no ha aprendido ni olvidado nada.

Nota 6. "El Estado sólo debe su existencia a la falta de estimación que Yo siento por Mí" y "se extinguirá totalmente cuando este desdén desaparezca" (según lo cual sólo depende de Sancho el que todos los estados del mundo tarden más o menos tiempo en "desaparecer". Repetición de la nota 3 en ecuación inversa; véase Lógica): el Estado "sólo existe cuando existe *sobre Mí,* sólo en cuanto *poder* o en cuanto *poderoso. O*" (curioso *o* éste, que demuestra precisamente lo contrario de lo que debe demostrar) "¿podríais representaros un Estado cuyos habitantes, *todos ellos*" (salto del "Yo" al "Nosotros") "no se *preocuparan* para nada de él?", pág. 377. No tenemos para qué entrar ya en la sinonimia de "poder", "poderoso", etc. Del hecho de que en todo Estado haya personas que se preocupan de él, es decir, que en el Estado y gracias a él hacen algo de *sí mismas,* deduce Sancho que el Estado representa un poder sobre estas personas. Se trata aquí, una vez más, de que hay que quitarse de la cabeza la idea fija del Estado.

Jacques le bonhomme sigue soñando con que el Estado es una mera idea y cree en el poder sustantivo de esta idea del Estado. Es el verdadero "creyente en el Estado, el poseso del Estado, el político" (pág. 309). Hegel idealizaba la representación que los ideólogos políticos se formaban del Estado, partiendo todavía de los individuos sueltos, aunque fuera meramente de la *voluntad* de estos individuos; Hegel convierte la voluntad común de estos individuos en la voluntad absoluta; pues bien, *Jacques le bonhomme* toma de buena fe esta idealización de la ideología como la concepción certera del Estado y, a base de esta fe, la critica, declarando lo absoluto como lo absoluto.

5. *La sociedad, como sociedad burguesa*

Nos detendremos un poco más largamente en este capítulo, porque es, y no sin intención, el más confuso de todos los confusos capítulos contenidos en "el Libro" y porque, al mismo tiempo, demuestra del modo más brillante hasta qué punto fracasa nuestro santo en el conocimiento de las cosas bajo su forma profana. En vez de profanarlas, lo que hace es santificarlas, haciendo simplemente que el lector "se beneficie" con su propia y santa representación.

Antes de entrar a tratar de la verdadera sociedad burguesa, hemos de escuchar aún algunas nuevas revelaciones acerca de la propiedad en general y en sus relaciones con el Estado. Revelaciones que se presentan como tanto más nuevas en cuanto ofrecen ocasión a San Sancho para colocarnos una vez más sus predilectas ecuaciones sobre el derecho y el Estado, dando con ello a su "estudio" "más variadas mutaciones" y "refracciones". Nos bastará, naturalmente, con citar los términos finales de estas ecuaciones ya conocidas, puesto que el lector las recordará todavía, en su contexto, del capítulo titulado "Mi poder".

Propiedad privada, o
propiedad burguesa = no Mi propiedad
= propiedad sagrada
= propiedad ajena

= propiedad respetada, o respeto a la propiedad ajena
= propiedad *del hombre* (págs. 327, 369).

De estas ecuaciones se derivan en seguida las siguientes antítesis:

Propiedad en sentido burgués	—	Propiedad en sentido egoísta (pág. 327).
Propiedad *"del hombre"*	—	"propiedad de Mí".
("Bienes humanos"	—	Mis bienes), pág. 324.
Ecuaciones: El hombre	=	derecho.
	=	poder del Estado.
Propiedad privada, o propiedad burguesa	=	propiedad jurídica (pág. 324),
	=	Mío mediante el derecho (pág. 332),
	=	propiedad garantizada,
	=	propiedad de extraños,
	=	propiedad perteneciente a extraños,
	=	propiedad perteneciente al derecho,
	=	propiedad de derecho (págs. 367, 332),
	=	un concepto jurídico,
	=	algo espiritual,
	=	algo general,
	=	ficción,
	=	pensamiento puro,
	=	idea fija,
	=	fantasma,
	=	propiedad del fantasma (págs. 368, 324, 332, 367, 369).
Propiedad privada	=	propiedad del derecho.
Derecho	=	poder del Estado.
Propiedad privada	=	propiedad en poder del Estado.
	=	propiedad del Estado, o también

propiedad = propiedad del Estado.
Propiedad del Estado = No propiedad de Mí.
Estado = el único propietario (págs. 339, 334).

Llegamos así a las antítesis.

Propiedad privada — *propiedad egoísta.*

Legitimado como propiedad (por el Estado, *el* hombre) — autorizado por Mí como propiedad, pág. 339.

Mío por derecho — Mío por Mi fuerza o Mi poder (pág. 332).

Propiedad conferida por otros — Propiedad tomada por Mí (pág. 339).

Propiedad jurídica de otros — propiedad jurídica del otro es lo que yo acepto como derecho (pág. 339),

lo que puede repetirse en otras cien fórmulas, en las que, por ejemplo, se emplee la palabra autorización en vez de poder, o usando fórmulas ya anteriormente empleadas.

Propiedad privada = todos los demás son ajenos a esta propiedad — Mi propiedad = propiedad sobre la propiedad de todos los demás,

o también:

propiedad sobre algo = propiedad sobre todo (pág. 343).

La enajenación como relación o cópula, en las ecuaciones anteriores, puede también expresarse en las siguientes antítesis:

Propiedad privada — propiedad egoísta.

"Referirse a la propiedad como a lo Sagrado, como al fantasma", "respetarla", "Sentir respeto a la propiedad" (pág. 324)	—	"Abandonar la actitud sagrada ante la propiedad", no considerarla ya como algo ajeno, no sentir ya temor ante el fantasma, no tener ningún respeto por la propiedad, tener la propiedad de la falta de respeto (págs. 368, 340, 343).

Los modos de apropiación contenidos en las anteriores ecuaciones y antítesis se estudiarán a fondo al tratar de la "Asociación"; como, por el momento, aún nos encontramos en la "sociedad sagrada", sólo nos interesa aquí la canonización.

Nota. Por qué los ideólogos pueden concebir la relación de propiedad como una relación "*del* hombre", cuyas diferentes formas se determinan en las diferentes épocas según el modo como los individuos se representan "*al* hombre", ya lo hemos examinado al hablar de la "Jerarquía". Aquí nos basta con remitirnos a lo dicho más arriba.

Tratamiento 1: sobre la parcelación de la propiedad de la tierra, el rescate de las servidumbres y la absorción de la pequeña propiedad sobre la tierra por la gran propiedad.

Todas estas cosas se deducen de la propiedad sagrada y de la ecuación propiedad burguesa = respeto a lo sagrado. 1. "Propiedad en sentido burgués significa propiedad *sagrada*, de tal modo que Yo tengo que *respetar* tu propiedad. «¡Respeto a la propiedad!» *De ahí* que los políticos quisieran que cada cual tuviera su pedacito de propiedad y, llevados en parte por esta tendencia, han provocado, en parte, una increíble parcelación", págs. 327, 328. — 2. "Los liberales políticos procuran que, en lo posible, sean rescatadas todas las

servidumbres y que cada cual sea libre dueño de su finca, siquiera ésta tenga solamente un contenido de suelo" (¡una finca que tiene un *contenido de suelo!)* "como para ser abonada por el excremento de un solo hombre... No importa que la propiedad sea pequeñísima; lo importante es tener algo propio, a saber: una *propiedad respetada.* Cuantos más propietarios de éstos tenga, más hombres libres y buenos patriotas tendrá el Estado", pág. 328. — 3. "El liberalismo político, como todo lo religioso, cuenta con el *respeto,* con la humanidad, con las virtudes del amor. Por eso vive en una irritación constante. *Pues en la práctica la gente no respeta nada,* y todos los días vemos que las pequeñas propiedades son compradas por los grandes propietarios y que los «hombres libres» se convierten en jornaleros. Si, por el contrario, los «pequeños propietarios» se pararan a pensar que también la gran propiedad es suya, no se habrían excluido respetuosamente de ella y no se verían tampoco ellos excluidos", pág. 328.

1) En primer lugar, como vemos, todo el movimiento de la parcelación, del que San Sancho sólo sabe que es lo sagrado, se explica como una gran figuración, que "*los* políticos" "se han metido en la cabeza". *Porque "los políticos"* exigen que "se respete la propiedad", "querrían" *por esa razón,* la parcelación, que, además, ¡es impuesta en todas partes por el *no respeto* a la propiedad ajena! Realmente, "*los* políticos" "han provocado, en parte, una increíble parcelación". Era, pues, obra de los "políticos" el hecho de que en Francia, ya antes de la revolución, como todavía hoy en Irlanda y en parte en Gales, la parcelación con respecto al *cultivo* de la tierra existiera de largo tiempo atrás y de que faltaran los capitales y todas las demás condiciones para la introducción del cultivo en gran escala. Por lo demás, hasta qué punto "querrían" hoy los políticos llevar a cabo la parcelación puede comprobarlo San Sancho a la vista del hecho de que todos los burgueses de Francia están descontentos con la parcelación, tanto porque va en detrimento de la competencia de los obreros entre sí como por razones políticas; y, además, por la circunstancia de que todos los reaccionarios (como Sancho puede comprobarlo en las *Memorias* del viejo Arndt) no veían

en la parcelación otra cosa que la transformación de la propiedad *territorial* en propiedad moderna, industrial, enajenable, profanada. No podemos seguir ilustrando aquí a nuestro santo sobre las razones *económicas* que obligan a los burgueses, no obstante, a llevar a cabo, una vez que suben al poder, esta transformación —transformación que puede llevarse a la práctica tanto mediante la abolición de la renta del suelo que exceda de la ganancia como por medio de la parcelación—. Y tampoco podemos explicarle cómo la forma en que esta transformación se lleva a cabo depende del grado a que hayan llegado la industria, el comercio, la navegación, etc., de un país. Las frases anteriores acerca de la parcelación no son más que una paráfrasis grandilocuente del simple hecho de que, en diversos lugares, "aquí y allá", existe una gran parcelación, expresada en el lenguaje canonizador de nuestro Sancho, que encaja en todo y no encaja en nada. Por lo demás, las anteriores frases de Sancho encierran solamente las fantasías del pequeño burgués alemán acerca de la parcelación, que es, para él, por supuesto, lo ajeno, "lo sagrado". *Cfr.* el liberalismo polít.

2) El rescate de las servidumbres, miseria que sólo encontraremos en Alemania, donde el gobierno se ve obligado a proceder a estas medidas por el estado progresivo de los países vecinos y por sus propios apuros financieros, es considerado aquí por nuestro santo como algo que quieren "*los* políticos liberales", para dar al Estado "hombres libres y buenos ciudadanos". De nuevo nos encontramos con que el horizonte visual de Sancho no va más allá de la Dieta de Pomerania y de la Cámara de Diputados de Sajonia. Este rescate de las servidumbres alemanas no ha conducido nunca a ningún resultado político y económico y, a fuer de medida a medias, resultó completamente estéril. Sancho, naturalmente, ignora una vez más todo lo referente al rescate *históricamente* importante de las servidumbres en los siglos XIV y XV, a consecuencia del desarrollo inicial del comercio, de la industria y de las necesidades pecuniarias de los terratenientes. La misma gente que en Alemania quería rescatar las servidumbres para, según cree Sancho, formar buenos ciudadanos y hombres libres, como por ejemplo Stein y Vincke, descubrie-

ron más tarde que, para crear "buenos ciudadanos y hombres libres" era necesario restablecer las servidumbres, como en efecto intenta hacerse ahora en Westfalia. De donde se sigue que el "respeto, como el temor de Dios, sirve para todo".

3) Las "compras" de las pequeñas propiedades por los "grandes propietarios" se deben, según San Sancho, a que en la práctica no "se respeta la propiedad". Dos de las consecuencias más habituales de la competencia, la concentración y el acaparamiento, es decir, en general, la *competencia,* que no existe sin concentración, se le antojan, aquí, a nuestro Sancho *violaciones* de la *propiedad* burguesa, que se desenvuelve en la competencia. La propiedad burguesa resulta violada por el solo hecho de existir. Según Sancho, no se puede comprar nada sin atentar contra la propiedad.(38) Con cuánta profundidad penetra San Sancho en la concentración de la propiedad sobre la tierra lo indica ya el hecho de que sólo vea en ella el acto de la concentración que más salta a la vista, o sea el simple hecho de "comprar" las tierras. Por lo demás, a través de Sancho no se ve en qué medida los pequeños propietarios dejan de ser propietarios por el hecho de convertirse en jornaleros. El propio Sancho explica en la página siguiente (pág. 329), polemizando del modo más solemne contra Proudhon, que siguen siendo "propietarios de la parte que les queda en el disfrute de la tierra", es decir, del salario. "A veces, nos encontramos en la historia" con que, alternativamente, la gran propiedad de la tierra devora a la pequeña y la pequeña a la grande, dos fenómenos que San Sancho reduce tranquilamente a la razón suficiente de que "en la práctica, la gente no respeta nada". Y lo mismo puede decirse de las restantes y múltiples formas de la propiedad territorial. Y luego viene aquello de que "si los pequeños propietarios hubiesen", etc. En el Antiguo Testamento veíamos cómo San Sancho, a la manera especulativa, hacía que los anteriores tuviesen en cuenta las experiencias de los posteriores; ahora, vemos cómo, a la manera de los politicastros, se queja de que los anteriores no sólo no tuviesen en cuenta lo que acerca de ellos pensaban los posteriores, sino que hicieran también caso omiso de las propias necedades de Sancho. ¡Qué "*inteligencia*" de maestro de escuela, la suya! Si los terroristas

hubiesen parado mientes en que llevarían al trono a Napoleón; si los barones ingleses de Runnymede y de la Carta Magna se hubiesen parado a pensar que en 1849 se abolirían las leyes cerealistas; si Creso se hubiese dado cuenta de que Rothschild le aventajaría en riqueza; si Alejandro Magno hubiese pensado que sería condenado por Rotteck y que su imperio caería en manos de los turcos; si Temístocles hubiera caído en la cuenta de que derrotaría a los persas en interés de Otón el Niño; si Hegel hubiera parado mientes en que iba a ser explotado de un modo tan "vulgar" por San Sancho; ¡si hubiera, si hubiera, si hubiera! ¿De qué "pequeños propietarios" se imagina, pues, San Sancho que habla? ¿De los campesinos sin tierras que, al fraccionarse la gran propiedad territorial, *se convierten* en "pequeños propietarios", o de aquellos que hoy se ven arruinados por la concentración? En ambos casos se parece San Sancho a sí mismo como un huevo a otro huevo. En el primer caso, no se excluían en modo alguno de la "gran propiedad", sino que cada uno tomaba posesión de ella en la medida en que no se veía excluido por los otros y contaba con los medios necesarios para seguir siendo propietario. Pero estos medios no eran precisamente la fanfarrona capacidad de Stirner, sino una capacidad condicionada por circunstancias totalmente empíricas, v. gr., por su propio desarrollo y por todo el desarrollo anterior de la sociedad burguesa, por la localidad en que vivían y por sus conexiones más o menos estrechas con la vecindad, por la extensión de las fincas de que se tomaba posesión y el número de los que se la apropiaban, por las condiciones de la industria, del comercio, de los medios de comunicación, los instrumentos de producción, etc., etc. Hasta qué punto no se excluían de la gran propiedad de la tierra lo demuestra el hecho de que muchos de ellos se convirtieron, personalmente, en grandes terratenientes. San Sancho se pone en ridículo incluso ante Alemania con su hipótesis de que estos campesinos saltaron por encima de la parcelación, que entonces para nada existía y que era la única forma revolucionaria para ellos, lanzándose de golpe a su egoísmo uno consigo mismo. Sin hablar de la necedad de él, les era completamente imposible organizarse a la manera comunista, puesto que carecían de todos los medios necesarios para ello, y la primera condición para una asociación comunista

es el poder implantar el cultivo en común, y fue, por el contrario, la parcelación misma, simplemente una de las condiciones que más tarde harían surgir la necesidad de semejante asociación. Por lo demás, un movimiento comunista no nace nunca en el campo, sino siempre, exclusivamente, en la ciudad. En el segundo caso, suponiendo que San Sancho quiera referirse a los pequeños propietarios arruinados, éstos se hallan siempre unidos por un interés común a los grandes terratenientes, frente a la clase totalmente desposeída y frente a la burguesía industrial. Y, aunque no mediara este interés común, carecen de poder para apropiarse la gran propiedad de la tierra, ya que viven desperdigados y toda su actividad y situación de vida les veda asociarse, lo que constituye la condición primordial para tal apropiación, y porque semejante movimiento presupone, a su vez, otro mucho más general, que no depende en modo alguno de ellos. En último resultado, toda esta declamación de Sancho equivale a sostener que deben, simplemente, quitarse de la cabeza el respeto a la propiedad de los otros. Acerca de lo cual habremos de decir una palabrilla más abajo.

Por último, tomemos nota de esta otra afirmación: *"En la práctica, la gente no respeta nada"*, lo que indica que no es precisamente el "respeto" el culpable del asunto.

Estudio núm. 2: propiedad privada, Estado y derecho.

"¡Si hubiera, si hubiera, si hubiera!"

Si San Sancho "hubiera" dejado a un lado, por un momento, las ideas en curso de los juristas y los políticos acerca de la propiedad privada y la polémica en contra de ellas, si hubiera concebido, sencillamente, esta propiedad privada en su existencia empírica, en su relación con las fuerzas productivas de los individuos, toda esa sabiduría salomónica con la que ahora nos entretiene, se disolvería en la nada. De haberlo hecho así, difícilmente se le "habría escapado" (a pesar de que es, como Habacuc, *capable de tout* *) que la propiedad privada es una forma de intercambio que corresponde necesariamente a ciertas fases de desarrollo de las fuerzas productivas, que no puede descartarse ni de la que se puede pres-

* Capaz de todo (*N. de la ed.*).

cindir para pasar a la producción directa de la vida material, mientras no se hayan creado fuerzas productivas para las que la propiedad privada represente un obstáculo y una traba. Y, entonces, no se le "hubiera" podido escapar tampoco al lector que Sancho debía necesariamente atenerse a condiciones materiales, en vez de disolver el mundo entero en un sistema de moral teológica, para contraponer a él un nuevo sistema de moral, el de los postulados morales egoístas. No "hubiera" podido *dejar de ver que se trata de algo completamente distinto* del "respeto" o de la falta de respeto. "¡Si hubiera, si hubiera, si hubiera!"

Por lo demás, este "hubiera" no es más que un eco de la frase de Sancho citada más arriba, pues si Sancho "hubiera" hecho todo eso que decimos, claro está que no hubiera podido llegar a escribir su libro.

San Sancho, al aceptar a pies juntillas la ilusión de los políticos, juristas y demás ideólogos, ilusión que vuelve del revés todas las condiciones empíricas, poniendo además algo de su cosecha, a la manera alemana, se encuentra con que la *propiedad privada* se *convierte* para él en la *propiedad del Estado* o bien, respectivamente, en la *propiedad del derecho*, sobre lo que ahora puede experimentar en justificación de sus ecuaciones de más arriba. Fijémonos, ante todo, en la transformación de la propiedad privada en propiedad del Estado.

"Sólo la fuerza decide de la propiedad" (aunque, por el momento, es más bien la propiedad la que decide de la fuerza), "y como el Estado, ya sea el Estado de los burgueses, el Estado de los andrajosos" (la "asociación" stirneriana) "o el Estado de los hombres, es sencillamente el único poderoso, es también el único propietario", pág. 333.

Junto al hecho del "Estado de los burgueses" alemán figuran de nuevo aquí, en el mismo plano las quimeras cerebrales de Sancho y de Bauer, sin que encontremos, en cambio, por ninguna parte los estados históricamente importantes. San Sancho empieza convirtiendo el Estado en una persona, en "*el* poderoso". Entiende y tergiversa a la manera pequeñoburguesa alemana el hecho de que la clase dominante erija su dominación común en poder público, en Estado, en el sentido de que "el Estado" se erige en una tercera potencia frente a

la clase dominante y absorbe todo poder con respecto a ella. Ahora, va a confirmar su fe a la luz de una serie de ejemplos.

La propiedad, bajo el régimen de la burguesía como en todos los tiempos, se halla vinculada a ciertas condiciones, que son en primer lugar condiciones económicas, dependientes del grado de desarrollo de las fuerzas productivas y del comercio y que cobran necesariamente una expresión jurídica y política; pues bien, San Sancho cree, en su simpleza, que "el *Estado* vincula la posesión de la propiedad" *(car tel est son bon plaisir*)* "a ciertas condiciones, como lo vincula todo, por ejemplo el matrimonio", pág. 335.

Porque los burgueses no permiten al Estado inmiscuirse en sus intereses privados y sólo le confieren el poder necesario para su propia seguridad y para la salvaguardia de la competencia; porque, en general, los burgueses sólo actúan como ciudadanos del Estado en la medida en que su situación privada se lo ordena así, cree *Jacques le bonhomme* que "no son nada" ante el Estado. "El Estado sólo tiene interés en enriquecerse él mismo; el que Miguel sea rico y Pedro pobre le tiene sin cuidado... pues ambos son nada ante él", pág. 334. Es la misma sabiduría que en la pág. 345 extrae de la tolerancia de la competencia dentro del Estado.

Por el hecho de que la dirección de una compañía de ferrocarriles sólo tenga por qué ocuparse de los accionistas en la medida en que hacen efectivas las cantidades suscritas y cobran los dividendos, concluye el maestro de escuela berlinés, en su inocencia, que los accionistas "no son nada ante ella, al igual que ante Dios todos somos pecadores". De la impotencia del Estado frente a los manejos de los propietarios privados deduce Sancho la impotencia de los propietarios privados con respecto al Estado y su propia impotencia ante ambos.

Además. Porque los burgueses hayan organizado la defensa de su propiedad en el Estado y "Yo" no pueda, por tanto, arrebatar su fábrica a "aquel fabricante", como no sea ateniéndome a las condiciones de la burguesía, es decir, a la competencia, cree *Jacques le bonhomme* que "el Estado tiene

* Pues así le place (*N. de la ed.*).

la fábrica como propietario y el fabricante solamente como feudatario, como patrimonio", pág. 347. Del mismo modo podríamos decir que el perro que guarda mi casa es "propietario" de ella y que yo soy "feudatario, patrimonio", con respecto al perro.

Del hecho de que las condiciones materiales encubiertas de la propiedad privada tengan que entrar frecuentemente en contradicción con la *ilusión jurídica* acerca de la propiedad privada, como se pone de manifiesto, por ejemplo, en el caso de la expropiación, deduce *Jacques le bonhomme* que "aquí salta claramente a la vista el principio, generalmente encubierto, de que solamente el Estado es el propietario, y el individuo, por el contrario, simple feudatario", pág. 335. Lo que aquí salta a la vista es que nuestro buen pequeño burgués, bajo el manto de "lo sagrado", pierde de vista las condiciones profanas de la propiedad y que sigue acudiendo a China para que le preste una "escala al cielo" para "escalar" un "escalón de la cultura" al que en los países civilizados llegan ya hasta los maestros de escuela. Al igual que, según veíamos, hacía más arriba con las contradicciones en el seno de la familia burguesa, Sancho convierte aquí las contradicciones que forman parte de la *existencia* de la propiedad privada en la *negación* de ésta.

Por el hecho de que los burgueses, y en general todos los miembros de la sociedad burguesa, se vean obligados a constituirse como Nosotros, es decir, como una persona moral, como un Estado, para salvaguardar sus intereses comunes y a delegar en unos cuantos, aunque sólo sea en razón a la división del trabajo, el poder colectivo que así nace, se imagina *Jacques le bonhomme* que "cada cual tiene solamente el usufructo de la propiedad mientras lleve en sí *el Yo* del Estado o sea un miembro leal de la sociedad... Quien sea un Yo del Estado, es decir, un buen ciudadano o súbdito, seguirá disfrutando tranquilamente su feudo como *tal* Yo, no como un Yo propio", págs. 334, 335. Según esto, cada accionista sólo disfrutará la posesión de una acción ferroviaria mientras "lleve en sí" "el Yo" de la dirección de la compañía de ferrocarriles, lo que quiere decir que sólo en cuanto santo se puede poseer una acción ferroviaria.

Y, después de haberse demostrado así la identidad de la propiedad privada y de la propiedad del Estado, San Sancho puede proseguir: "Decir que el Estado no sustrae arbitrariamente al individuo lo que éste ha recibido del Estado vale tanto como afirmar que el Estado no se roba a sí mismo", págs. 334, 335. Decir que San Sancho no arrebata arbitrariamente a otro su propiedad equivale a decir que San Sancho no se roba a sí mismo, puesto que "*considera*" toda propiedad como suya.

No se esperará que entremos a examinar las demás fantasías de San Sancho acerca del Estado y la propiedad, por ejemplo la de que el Estado "domestica" y "recompensa" a los individuos mediante la propiedad; que, maliciosamente, ha inventado las elevadas tasas de impuestos para arruinar a los ciudadanos, caso que éstos no se comporten lealmente, etc., etc., ni, en general, la quimera *pequeñoburguesa alemana* de la *omnipotencia* del Estado, quimera con que ya nos encontramos en los viejos juristas alemanes y que ahora se nos expone en frases grandilocuentes.

Por último, Sancho trata de demostrar por medio de la sinonimia etimológica su identidad ya suficientemente probada de la propiedad privada y la propiedad del Estado, a propósito de lo cual vemos, sin embargo, que su erudición se da de azotes *en ambas posaderas.**

"Mi propiedad privada es solamente aquello que el Estado me confiere de lo *suyo, recortando* para ello su parte a otros miembros del Estado (privándosela); esa propiedad es propiedad del Estado", pág. 339.

Pero da la casualidad de que la cosa es exactamente a la inversa. En *Roma,* a donde únicamente puede referirse ese chiste etimológico, la propiedad privada se hallaba en la más directa oposición a la propiedad del Estado. Es cierto que el Estado concedía a los plebeyos propiedad privada, pero no es cierto, por el contrario, que para ello redujera a "otros" su propiedad privada, sino que privaba a estos plebeyos mismos de su propiedad del Estado *(ager publicus)*** y de sus

* En español, en el original *(N. de la ed.).*
** Terrenos públicos *(N. de la ed.).*

derechos políticos, razón por la cual *ellos mismos* se llamaban *privati*, privados, despojados, y no a aquellos fantásticos "otros miembros del Estado" con que sueña San Sancho. *Jacques le bonhomme* se pone en ridículo en todos los países, en todas las lenguas y en todas las épocas tan pronto comienza a hablar de hechos concretos de los que "lo sagrado" no puede tener ningún conocimiento apriorístico.

La desesperación de ver que el Estado absorbe toda la propiedad le empuja a su más íntima autoconciencia "sublevada", donde se ve asombrado ante el descubrimiento de que es un *literato*. Y expresa este asombro en las siguientes notables palabras:

"Por contraposición al Estado, siento cada vez más claramente que resta todavía en Mí un gran poder, el poder sobre Mí mismo"; pensamiento que luego desarrolla del modo siguiente: "Sobre Mis pensamientos soy Yo el verdadero propietario, y puedo comerciar con ellos", pág. 339. El "andrajoso" Stirner, el "hombre de riqueza puramente ideal", llega, pues, a la desesperada conclusión de que tiene que comerciar con la leche agria y cuajada de sus pensamientos. ¡Y cuán astutamente procede cuando el Estado declara sus pensamientos por contrabando! Escuchad: "Renuncio a ellos" (en lo que, ciertamente, obra de un modo muy cuerdo) "y los cambio por otros" (es decir, suponiendo que se encuentre con algún comerciante que entienda tan mal sus intereses como para aceptar semejante trato), "que pasan a ser, así, Mi nueva propiedad, Mi propiedad comprada", pág. 339. El honesto buen burgués no queda tranquilo hasta que se le acredita negro sobre blanco que su propiedad ha sido honradamente adquirida. He ahí el consuelo del buen burgués de Berlín en todas sus tribulaciones políticas y dificultades policíacas: "¡Los pensamientos no pagan aduana!"

La transformación de la propiedad privada en propiedad del Estado se reduce, en fin de cuentas, a la idea de que el burgués sólo es poseedor en cuanto ejemplar de la especie burguesa, que en su conjunto recibe el nombre de Estado y que confiere a sus enfeudados el derecho de propiedad. Volvemos a ver aquí cómo se vuelven las cosas del revés. En la clase burguesa, como en cualquier otra, no hacen más que

desarrollarse las condiciones personales en las condiciones generales y comunes bajo las que poseen y viven los miembros individuales de la clase. Y si semejantes ilusiones filosóficas pudieron tener curso, antes, en Alemania, ahora resultan ya completamente ridículas, a partir del momento en que el comercio mundial se ha encargado de demostrar palmariamente que el lucro burgués es totalmente independiente de la política y que ésta, por el contrario, se halla totalmente subordinada al lucro burgués. Ya en el siglo XVIII se hallaba la política tan completamente supeditada al comercio, que, por ejemplo, cuando el Estado francés quería emitir un empréstito, era necesario que un particular respondiera del Estado ante los holandeses.

La afirmación de que "la carencia de valor de Mí" o "el pauperismo" es la "valorización" o la "existencia" del "Estado" (pág. 336) constituye una de las mil y una ecuaciones stirnerianas, que aquí mencionaremos simplemente porque ello nos permitirá escuchar, con este motivo, algunas novedades acerca del pauperismo.

"El pauperismo es la *carencia del valor de Mí,* el hecho de que Yo no puedo valorizarme. Estado y pauperismo son, por tanto, una y la misma cosa... El Estado tiende siempre a *sacar provecho de Mí,* es decir, a explotarme, a utilizarme, aunque esta utilización consista simplemente en hacerme velar por una prole (proletariado). El Estado pretende que Yo sea su criatura", pág. 336.

Prescindiendo de que aquí se pone de manifiesto cuán poco depende de él el hacerse valer, aunque pueda imponer siempre y dondequiera su propia individualidad y de que, por oposición a lo que antes se había asegurado, se vuelven a separar totalmente aquí la esencia y el fenómeno, se pone de nuevo sobre el tapete la anterior concepción pequeñoburguesa de nuestro *bonhomme* de que "el Estado" trata de explotarle. Lo único que nos interesa es el antiguo origen etimológico romano del proletariado, que aquí se desliza simplistamente de contrabando en el Estado moderno. ¿Es posible que San Sancho ignore realmente que, dondequiera que se ha desarrollado el Estado moderno, el "velar por la prole" es, para el Estado, es decir, para los burgueses oficiales,

precisamente la actividad más desagradable del proletariado? ¿No habría que recomendarle, en su propio interés, que tradujera al alemán a Malthus y al ministro Duchâtel? San Sancho "sentía" antes "cada vez más claramente", como pequeño burgués alemán, que, "por oposición al Estado, seguía teniendo todavía un gran poder", a saber: el de concebir sus propios pensamientos a despecho del Estado. Si fuese un proletario inglés, habría sentido que "seguía teniendo el poder" de engendrar hijos a despecho del Estado.

¡Una nueva jeremiada en contra del Estado! ¡Una nueva teoría del pauperismo! Lo primero que hace, suprimiendo de antemano la división del trabajo, es "crear", como "Yo", "harina, lienzo o hierro y carbón". Luego, comienza a "lamentarse" "largamente" de que su trabajo no se le retribuye con arreglo a su valor y entra, primeramente, en conflicto con los que pagan. El Estado se interpone como "apaciguador". "Si no Me avengo al precio que él" (es decir, el Estado) "fija para Mi *mercancía* y Mi trabajo; si, por el contrario, intento establecer Yo mismo el precio de Mi mercancía, es decir, hacerme pagar, entro en conflicto ante todo" (grandioso "ante todo", que quiere decir, no con el Estado, sino) "con los compradores de la mercancía", pág. 337. Y si pretende entrar en "relación directa" con estos compradores, es decir, "agarrarlos por los pelos", entonces, "interviene" el Estado, "impide que el hombre llegue a las manos con el hombre" (a pesar de que aquí no se trata precisamente "del hombre", sino del obrero y el patrono o, aunque él lo embrolla todo, del vendedor y el comprador de la mercancía); bien entendido que el Estado obra así con la maligna intención de "colocarse en el medio" "como *espíritu*" (desde luego, como el Espíritu Santo). "Los obreros que reclaman salarios más altos son tratados como criminales, tan pronto como tratan de *arrancarlos* a la fuerza", pág. 337.

Estamos ante un nuevo florilegio de sandeces. El señor Senior podría haberse ahorrado el trabajo de escribir sus cartas sobre el salario de haberse puesto antes en "relación directa" con Stirner; sobre todo porque, en este caso, probablemente el Estado no habría tratado de impedir que "el hombre llegara a las manos con el hombre". Sancho hace aparecer aquí por tres veces al Estado. Primero, como "apa-

ciguador", luego como dictador de precios, y por último como "espíritu", como lo sagrado. El hecho de que San Sancho, después de identificar gloriosamente la propiedad privada con la propiedad del Estado, haga que el Estado determine también los salarios revela la misma gran consecuencia e ignorancia de las cosas de este mundo. Asimismo es un hecho desconocido para nuestro santo el de que "los obreros que tratan de arrancar a la fuerza salarios más altos" no son, ni mucho menos, tratados en seguida "como criminales" en Inglaterra, Norteamérica y Bélgica, sino que, por el contrario, consiguen, no pocas veces, imponer a la fuerza estos salarios, hecho que viene a echar por tierra su leyenda acerca del salario. El que los obreros, aunque el Estado no "se colocara en el medio", cuando "agarran de los pelos" a sus patronos nada consiguen con ello, y menos aun por medio de la asociación y la huelga —precisamente mientras ellos sigan siendo obreros y sus adversarios capitalistas— es también un hecho que sería difícil demostrar, incluso en Berlín. Y no hace falta tampoco pararse a analizar que la sociedad burguesa, basada en la competencia, y su Estado burgués, con arreglo a todo el fundamento material sobre que descansa, no pueden permitir entre los ciudadanos más lucha que la de la competencia, y que, para ello, no se interpone precisamente como "espíritu", sino echando mano de las bayonetas, cuando la gente "se agarra de los pelos".

Por lo demás, la ocurrencia de Stirner de que sólo el Estado se enriquece cuando los individuos se hacen más ricos a base de la propiedad burguesa o de que, hasta ahora, toda la propiedad privada ha sido propiedad del Estado, vuelve a invertir la verdadera realidad histórica. Con el desarrollo y la acumulación de la propiedad burguesa, es decir, con el desarrollo del comercio y de la industria, se enriquecieron cada vez más los individuos, a la par que el Estado se cargaba más y más de deudas. Este hecho se puso ya de manifiesto en las primeras repúblicas comerciales italianas y llegó más tarde a su culminación desde el siglo pasado, en Holanda, donde ya en 1750 Pinto, el especulador en títulos del Estado, llamó la atención acerca de este hecho, como vuelve a manifestarse actualmente en Inglaterra. Y se pone también de manifiesto, por la misma razón, que, tan pronto como la bur-

guesía acumula dinero, el Estado tiene que mendigarlo de ella, hasta llegar, por último, a venderse a la burguesía. Y esto ocurre en un período en que la burguesía tiene todavía frente a sí a otra clase y en que, por tanto, el Estado puede guardar las apariencias de una cierta independencia frente a ambas. Incluso después de venderse, el Estado sigue hallándose necesitado de dinero y supeditado, por ello, a la burguesía, aunque puede, si así lo exige el interés de los burgueses, disponer de medios más abundantes que otros estados menos desarrollados y, por tanto, menos cargados de deudas. Pero, incluso los estados menos desarrollados de Europa, los de la Santa Alianza, marchan irremisiblemente hacia ese destino y son subastados por los burgueses; claro está que pueden consolarse de esa triste suerte con la identidad de la propiedad privada y de la propiedad del Estado que preconiza Stirner, sobre todo su propio soberano, quien en vano trata de alargar la hora de la venta del poder del Estado a los "malvados" "burgueses".

Y llegamos así a las relaciones entre la propiedad privada y el derecho, donde nos encontramos exactamente con las mismas cosas, expuestas bajo una forma distinta. La identidad entre la propiedad del Estado y la propiedad privada cobra ahora, aparentemente, un nuevo giro. El *reconocimiento* político de la propiedad privada por el derecho se enuncia ahora como la *base* de la propiedad privada.

"La propiedad privada vive de la gracia del derecho. Solamente en el derecho tiene su garantía. La posesión no es todavía propiedad y sólo se convierte en lo Mío mediante la sanción del derecho; no es un hecho, sino una ficción, un pensamiento. Tal es la propiedad de derecho, la propiedad jurídica, la propiedad *garantizada;* no es lo Mío por Mí, sino a través del derecho", pág. 332.

La frase anterior lleva hasta una altura todavía más cómica la ya conocida necedad de la propiedad del Estado. Pasemos, pues, inmediatamente a ver cómo Sancho explota el ficticio *ius utendi et abutendi.*

Por la pág. 332 nos enteramos —aparte de la bella sentencia que acabamos de copiar— de que la propiedad "es el poder ilimitado sobre algo de lo que Yo puedo usar y disponer como mejor Me parezca". Pero "el poder" "no es algo

que exista de por sí, sino que existe solamente en el poderoso Yo, en Mí, en el poderoso", pág. 336. La propiedad no es, por tanto, una "cosa", "no es este árbol, sino que es Mi poder, la disposición sobre él es lo Mío", pág. 366. Sancho sólo conoce "cosas" o "Yos". El "poder" "desglosado del Yo", sustantivado frente a él, convertido en un "espectro", es "el derecho". "Este poder perpetuado" (véase el capítulo sobre el derecho hereditario) "no se extingue ni siquiera con Mi muerte, sino que se transfiere a otro o se transmite por herencia. Y es que las cosas no me pertenecen realmente a Mí, sino que pertenecen al derecho. Por otra parte, éste no es, a su vez, más que una ofuscación, pues el poder del individuo no se convierte en un poder permanente y en un derecho más que cuando otros asocian su poder al suyo propio. La quimera consiste en que creen que ya no pueden retirar su propio poder", págs. 366, 367. "Un perro ve el hueso en poder de otro y sólo se retira cuando se siente demasiado débil. Pero el hombre respeta el *derecho* del otro a sus huesos... Y, cuando así ocurre, se dice siempre que esto es «*humano*», cuando se ve en todo algo *espiritual*, como el derecho, es decir, cuando la gente convierte todo en un fantasma y se comporta ante esto como si fuera un fantasma... Humano es no considerar al individuo como lo individual, sino como lo general", págs. 368, 369.

Todo el daño nace, una vez más, de la creencia de los individuos en el concepto del derecho, que *deben* quitarse de la cabeza. San Sancho sólo conoce "cosas" y "Yos", y de todo lo que no entra bajo ninguna de estas dos rúbricas, de todas las relaciones, sólo conoce los conceptos abstractos, que, por esta razón, se convierten para él también en "fantasmas". "Por otra parte", entrevé a veces, ciertamente, que todo esto "no es más que ofuscación" y que "el poder del individuo" depende en mucho de que otros vinculen su propio poder con el suyo. Pero, en fin de cuentas, todo se reduce a "la quimera" de que los individuos "no *creen* poder volver a retirar su poder". El ferrocarril no pertenece ya, ahora, "realmente" a los accionistas sino a los estatutos, Sancho pone en seguida el palmario ejemplo del derecho hereditario. No explica este derecho por la necesidad de la acumulación y de la familia

existente antes del derecho, sino por la *ficción jurídica* de la *prolongación del poder* más allá de la muerte. Esta ficción jurídica es abandonada cada vez más por todas las legislaciones, a medida que la sociedad feudal se va convirtiendo en la sociedad burguesa. (Consúltese, por ejemplo, el *Code Napoléon*). No hace falta entrar a explicar aquí que la patria potestad absoluta y el mayorazgo, tanto el mayorazgo natural dado en feudo como el posterior, responden a condiciones materiales muy determinadas. Lo mismo ocurre entre los pueblos antiguos en la época de la desintegración de la *comunidad,* sustituida por la vida *privada.* (La mejor prueba de ello la tenemos en la historia del derecho hereditario romano). Sancho no pudo elegir más desdichado ejemplo que este del derecho de herencia, que es el que más claramente demuestra la supeditación del derecho a las condiciones de la producción. Compárense, por ejemplo, el derecho hereditario romano y el germánico. Claro está que ningún perro ha hecho aún de un hueso fósforo, harina de huesos o cal, del mismo modo que todavía "no se ha metido en la cabeza" algo acerca de su "derecho" sobre los huesos; y a San Sancho, por su parte, no "se le ha metido tampoco en la cabeza" el pararse a pensar si el derecho que los hombres reivindican sobre los huesos, y los perros no, no dependerá del modo como los hombres tratan productivamente estos huesos, a diferencia de los perros. Tenemos aquí ante nosotros, en un ejemplo, toda la manera de la crítica sanchesca y su inconmovible fe en las ilusiones en curso. Las relaciones de producción de los individuos que hasta ahora han venido dominando no tienen más remedio que manifestarse también en el plano de las relaciones políticas y jurídicas (véase más arriba). Y, dentro del régimen de la división del trabajo, estas relaciones cobran necesariamente existencia sustantiva frente a los individuos. Todas las relaciones se pueden expresar en el lenguaje de los conceptos. Y el que estos conceptos y generalidades se hagan valer como potencias misteriosas es una consecuencia necesaria de la sustantivación de las relaciones reales y efectivas, de las que son expresión. Además de esta vigencia en la conciencia usual, dichas generalidades adquieren aun otra vigencia y desarrollo especiales por obra de los

políticos y los juristas, a quienes la división del trabajo encomienda la misión de practicar el culto a estos conceptos, viendo en ellos, y no en las condiciones de la producción, el verdadero fundamento de todas las relaciones reales de la propiedad. San Sancho adopta esta ilusión a la buena de Dios y consigue, con ello, erigir la propiedad jurídica en base de la propiedad privada y el concepto del derecho en base de la propiedad jurídica, lo que le permite limitar toda su crítica a la declaración de que el concepto del derecho es un concepto, un fantasma. Con lo cual San Sancho se da por satisfecho. Para su tranquilidad, podemos decirle que el procedimiento de los perros, cuando se encuentran un hueso, aparece reconocido como derecho por todos los códigos primitivos: *vim vi repellere licere,** dicen las Pandectas;(9) *idque ius natura comparatur,*** entendiendo por ello *ius quod natura omnia animalia* —hombres y perros— *docuit,**** y que, más tarde, la repulsión organizada de la violencia por la violencia se convierte "precisamente" en el derecho.

Ya puesto en marcha, San Sancho documenta su erudición en materia de historia del derecho disputando sus "huesos" a Proudhon. Proudhon, dice, "trata de hacernos creer, embrollando las cosas, que la sociedad es la poseedora originaria y la propietaria única del derecho imprescriptible, que los llamados propietarios son ladrones contra ella y que cuando la sociedad arrebata sus propiedades a quienes en algún momento las detentaron no les roba nada, sino que hace, sencillamente, valer su derecho imprescriptible. Hasta ese extremo se llega con la quimera de la sociedad concebida como una *persona moral*", págs. 330, 331. En contra de esto, Stirner "trata de hacernos creer, embrollando las cosas", en las págs. 340, 367 y 420 y en otros lugares, que nosotros, los desposeídos, hemos regalado a los propietarios sus propiedades por ignorancia, cobardía, bondad, etc., y nos invita a recobrar lo que es nuestro. Entre uno y otro "embrollo" hay la diferencia de

* Es lícito repeler la fuerza por la fuerza *(N. de la ed.)*.

** Y este derecho ha sido establecido por la naturaleza *(N. de la ed.)*.

*** El derecho que la naturaleza ha enseñado a todos los animales *(N. de la ed.)*.

que Proudhon se apoya en un hecho histórico, mientras que San Sancho se "ha metido en la cabeza" algo, para dar a la cosa "un nuevo giro". En efecto, las modernas investigaciones de historia del derecho han puesto de manifiesto que, tanto en Roma como en los pueblos germánicos, celtas y eslavos, el desarrollo de la propiedad tuvo como punto de partida la propiedad comunal o de la tribu y que la verdadera propiedad privada nació en todas partes por vía de usurpación, cosa que San Sancho no podía, naturalmente, desentrañar de su profunda concepción de que el concepto del derecho es un concepto. Proudhon tenía toda la razón al hacer valer este hecho histórico en contra de los juristas dogmáticos, y a combatirlo, además, partiendo de sus propias premisas. "Hasta ese extremo se llega con la quimera" del concepto del derecho como un concepto. A Proudhon sólo se le podría atacar, a la vista de su tesis, tal como se establece más arriba, si, frente a la propiedad privada surgida de aquella originaria propiedad común, defendiera la forma anterior y más tosca de propiedad. Sancho resume su crítica de Proudhon en la siguiente orgullosa pregunta: "¿Por qué, pobre despojado, invocar de un modo tan sentimental, la misericordia de otros?", pág. 420. El sentimentalismo, que por lo demás para nada aparece en Proudhon, sólo es lícito con respecto a Maritornes. Sancho se imagina realmente ser "todo un hombre" frente a un creyente en los fantasmas como Proudhon. Considera como muy revolucionario su ampuloso estilo de púlpito, del que se habría avergonzado un Federico Guillermo IV. "¡Tu fe te ha salvado!"

En la pág. 340 se nos dice lo siguiente: "Todos los intentos de promulgar leyes racionales acerca de la propiedad nacen del *seno del amor* y se pierden en el desolado mar de las reglamentaciones". Con lo que cuadra muy bien la siguiente frase aventurera: "Hasta ahora, el intercambio se basaba en el amor, en los recíprocos miramientos, en los actos de los unos a favor de los otros", pág. 385. San Sancho se asombra aquí a sí mismo con una pasmosa paradoja sobre el derecho y el intercambio. Pero si recordamos que por "el amor" entiende el amor hacia "*el* hombre" en general, algo que es en y para sí, algo general, la actitud ante un individuo o una cosa como un ente, ante lo *sagrado*, esta bri-

llante apariencia se derrumba. Las frases oraculares transcritas se reducen, así, a las viejas trivialidades que nos aburren a lo largo de todo el "Libro" de que dos cosas acerca de las que Sancho no sabe nada, el derecho antiguo y el intercambio antiguo, son "lo sagrado" y de que hasta ahora sólo "los conceptos han dominado el mundo". La actitud ante lo sagrado, comúnmente llamada "respeto", puede titularse también, en ocasiones, con el nombre de "amor". (Véase "Lógica").

Solamente un ejemplo de cómo San Sancho convierte la legislación en una relación de amor y el comercio en un comercio amoroso. "En una ley de registro para Irlanda, propuso el gobierno que se dejase votar como electores a quienes pagasen un impuesto de beneficencia de cinco libras esterlinas. Por tanto, quien da limosnas obtiene los derechos políticos o es nombrado, por otra parte, caballero de la Orden del Cisne", pág. 344. En primer lugar, hay que advertir que esta "ley de registro" de la que se dice que confiere "derechos políticos", era un *bill* municipal o corporativo o, para hacernos entender de Sancho, una "ordenanza urbana", que no se proponía, en modo alguno, conceder tales "derechos políticos", sino simplemente derechos municipales, derechos para elegir a los funcionarios locales. En segundo lugar, Sancho, que aquí traduce a MacCulloch, debiera saber qué significa *to be assessed to the poor-rates at five pounds.* No significa precisamente "pagar un impuesto de beneficencia de cinco libras esterlinas", sino estar inscrito en el registro del impuesto de beneficencia como inquilino de una casa de cinco libras esterlinas de alquiler. El *bonhomme* berlinés ignora que en Inglaterra e Irlanda el impuesto de beneficencia tiene carácter *local* y *varía* en cada ciudad y con cada año, razón por la cual sería sencillamente imposible condicionar cualquier derecho a una determinada tasa fiscal de este impuesto. Finalmente, Sancho cree que el impuesto inglés e irlandés de beneficencia es una "*limosna*", cuando en realidad es un medio para reunir los recursos pecuniarios destinados a una guerra de ataque abierto y directo de la burguesía dominante contra el proletariado. Lo obtenido por este medio se destina a cubrir los gastos de las casas correccionales, que

son, como es sabido, un medio maltusiano de intimidación contra el pauperismo. Véase cómo Sancho "*nace del seno del* amor y se pierde en el desolado mar de las reglamentaciones".

Dicho sea de pasada, la filosofía alemana, por arrancar *solamente* de la conciencia, tiene necesariamente que acabar en la filosofía moral, donde los diferentes héroes disputan entonces en torno a la moral verdadera. Feuerbach ama al hombre por el hombre mismo, San Bruno lo ama porque lo "merece" (Wig., pág. 137), y San Sancho ama a "todos" porque se le antoja, con la conciencia del egoísmo ("el Libro", pág. 387).

Ya hemos visto más arriba, en el primer estudio, cómo los pequeños propietarios *de la tierra se han eliminado* respetuosamente de la gran propiedad territorial. Este eliminarse de la propiedad ajena por respeto se presenta, en *términos generales*, como el carácter de la propiedad burguesa. Partiendo de este carácter, se las arregla Stirner para explicarse por qué "dentro de la burguesía, a pesar de su designio de que todos sean propietarios, la mayoría de la gente no tiene apenas nada", pág. 348. Esto "se debe a que los más se alegran de ser poseedores, aunque sólo sea de unos cuantos harapos", pág. 349. El que "los más" sólo posean "unos cuantos harapos" lo explica Szeliga, del modo más natural del mundo, por la alegría que los harapos les producen.

Pág. 343: "¿Sería Yo simplemente poseedor? No, hasta *aquí sólo* se era poseedor, asegurado en la posesión de una parcela, por el hecho de dejar que también otros poseyeran una; pero, ahora, Me pertenece *todo* a Mí. Yo soy propietario de todo aquello que necesito y de que puedo apoderarme". Al igual que, hace poco, nos presentaba a los pequeños propietarios de la tierra eliminándose respetuosamente de la gran propiedad territorial y que ahora nos presenta a los pequeños propietarios excluyéndose los unos a los otros, podría seguir dando más y más detalles, hacer que la propiedad comercial fuese eliminada por la propiedad del suelo, la propiedad fabril por la estrictamente comercial, etc., y todo por el camino del respeto, poniendo así en pie una economía totalmente nueva, sobre la base de lo sagrado. Con lo cual le

bastará con quitarse de la cabeza el respeto para suprimir de un *plumazo* la división del trabajo y la estructuración de la propiedad, resultado de ella. Un botón de muestra de esta nueva economía nos lo ofrece Sancho en la pág. 128 'del Libro", donde lo vemos comprando las agujas, no al *shopkeeper,** sino al respeto, y no al *shopkeeper* mediante el dinero, sino a la aguja mediante el respeto. Por lo demás, la dogmática autoeliminación de cada cual por la propiedad ajena, a la que Sancho declara la guerra, es una ilusión puramente jurídica. Bajo el modo actual de producción y de intercambio, todo el mundo se mofa de ella y trata precisamente de excluir a los demás de su propiedad momentánea. Y *a lo* que *en realidad* queda reducida la "propiedad de todo", de que habla Sancho, se desprende de la misma adición complementaria: "de todo aquello que necesito y *de que puedo apoderarme*". Él mismo se encarga de explicarlo más de cerca en la pág. 353: "Si digo que el mundo Me pertenece, *esto no es más que vacua palabrería,* la que sólo cobra sentido en la medida en que Yo no respeto ninguna propiedad ajena". Es decir, en la medida en que sea *su propiedad* el *no respeto* a la propiedad ajena.

Lo que molesta a Sancho en su querida propiedad privada es cabalmente la exclusividad, sin la que no tendría sentido alguno el hecho de que, *aparte de ella,* existan además otros propietarios privados. La propiedad privada ajena es, en efecto, sagrada. Ya veremos cómo, en su "Asociación" pone remedio a este mal. Veremos, en efecto, que su propiedad egoísta, la propiedad en sentido extraordinario, no es otra cosa que la propiedad ordinaria o burguesa, esclarecida por su santificadora fantasía.

Terminemos con el proverbio salomónico: "Si los hombres llegan a perder el respeto a la propiedad, cada cual será propietario... y entonces [las *asociaciones* se encargarán también en este asunto de multiplicar los medios del individuo y de salvaguardar su impugnada propiedad", pág. 342].**

[Estudio 3: sobre la competencia en sentido ordinario

---

* Tendero *(N. de la ed.).*
** Aquí faltan en el manuscrito 4 págs. *(N. de la ed.).*

y extraordinario]. El autor de estas líneas se dirigió una buena mañana, vestido con arreglo a la ocasión, a visitar al señor ministro Eichhorn: "En vista de que los negocios del fabricante no marchan" (hay que advertir que el señor ministro de Hacienda no le concedió ni locales ni dinero para montar una fábrica propia y que el señor ministro de Justicia no le autorizó tampoco para arrebatar la fábrica a su propietario; v. más arriba, sobre la propiedad burguesa), "quiero hacerle la competencia a este profesor en derecho; el tal es un necio, y Yo, que sé cien veces más que él, le quitaré todo su *auditorio*". *¿Acaso has seguido los cursos y obtenido el título*, mi buen amigo?" "—No, pero ¿qué importancia tiene eso? Sé sobradamente todo lo que hay que saber sobre la materia". "—Lo siento mucho, pero en estos asuntos no rige la libre competencia. Nada tengo que decir contra tu persona, pero te falta la cosa, el título de doctor. Y Yo, que soy el Estado, exijo ese título". "—He ahí, pues, libre competencia", suspira el autor de las presentes líneas, "el Estado, *Mi dueño y señor*, es el que Me autoriza a competir". Después de lo cual, se vuelve, abatido, a su morada, pág. 347.

En un país desarrollado, no se le habría ocurrido pensar que se hallaba obligado a pedir al Estado autorización para competir con un profesor en derecho. Pero, si se dirige al Estado en calidad de *patrono* y le pide una retribución, es decir, un *salario*, es decir, si se coloca él mismo en el plano de la competencia, no hay, evidentemente, razones para suponer, después de todos sus estudios acerca de la propiedad privada y los *privati*, de la propiedad comunal, del proletariado, de las *lettres patentes*,[10] del Estado y el status, etc., que "*tenga suerte en su demanda*". *A lo sumo y teniendo* en cuenta los méritos anteriormente acreditados por él, el Estado lo empleará como sacristán (*custos*) "de lo sagrado" en algún señorío de la Pomerania Ulterior.

Para mayor regocijo, podemos "intercalar" aquí, "episódicamente" el gran descubrimiento de Sancho de que entre los "*pobres*" y los "*ricos*" no existe "más diferencia" "que la que media entre los *dotados de medios* y los *privados de ellos*", pág. 354.

Lancémonos de nuevo, ahora, al "desolado mar" de las

"determinaciones" stirnerianas acerca de la competencia: "La competencia lleva *menos*" (¡oh, "menos"!) "aparejada la intención de hacer las cosas lo mejor posible que las otras la de hacerlas lo más *beneficiosas*, lo más rentables que sea posible. Por eso se estudia para llegar a ocupar un puesto (para ganarse la vida), se aprende a doblar el espinazo, a decir cosas agradables, se aprende la rutina y el conocimiento de los negocios, se trabaja por pura apariencia. Aparentando tratar de *hacer las cosas bien*, sólo se aspira en realidad a obtener buenos negocios y a ganar dinero. No le gustaría a uno, en verdad, ser censor, pero se busca el ascenso..., se teme a verse postergado y tal vez incluso destituido", págs. 354, 355.

Nuestro *bonhomme* haría bien en abrir un manual de economía, en el que incluso los teóricos afirman que, en la competencia, se trata de "hacer las cosas bien", "lo mejor posible", y no de "hacerlas lo más rentables que sea posible". Por lo demás, en cualquiera de esos libros se encontrará con que, dentro de la propiedad privada, la competencia desarrollada, como por ejemplo en Inglaterra, "hace las cosas", ciertamente, "lo mejor posible". El pequeño fraude comercial e industrial sólo reina bajo las condiciones mezquinas de la competencia, entre los chinos, los alemanes y los judíos, y en general entre los buhoneros y los pequeños tenderos. Pero, nuestro santo no se molesta ni siquiera en mencionar el comercio de buhoneros; él sólo conoce la competencia entre los supernumerarios y los pasantes de bufete, revelándose aquí como un perfecto funcionario subalterno de la monarquía prusiana. Lo mismo habría podido citar como ejemplo de competencia los codazos de los cortesanos de todos los tiempos por disputarse el favor de su príncipe, pero esto quedaba muy lejos de su horizonte visual de pequeño burgués.

Después de estas formidables aventuras con los supernumerarios, los pagadores de salarios y los registradores, se lanza San Sancho a la gran aventura del famoso Clavileño, de la que antes hablara el profeta Cervantes en el capítulo XLI del Nuevo Testamento. Sancho monta, en efecto, sobre el alto caballo económico y determina el salario mínimo por medio de "lo sagrado". Claro está que, acreditando una vez

más su timidez innata, se niega al principio a cabalgar sobre el caballo volante, que le transportará a la región "donde se engendra el granizo o las nieves, los truenos, los relámpagos y los rayos", muy por encima de las nubes. Pero, "el duque", o sea "el Estado", le anima y, una vez que el osado y experto Szeliga-Don Quijote se ha asegurado sobre la silla, nuestro valiente Sancho trepa a la grupa. Y cuando la mano de Szeliga da vuelta a la clavija colocada en la cabeza del caballo, éste se levanta en los aires y todas las damas, y en especial Maritornes, les gritan: "¡Que el Egoísmo uno consigo mismo te guíe, valeroso caballero, y también a ti, aun más valeroso escudero, y ojalá logréis librarnos del encantamiento de Malambruno, de «lo sagrado»! ¡Tente, valeroso Sancho, que te bamboleas! ¡Mira no caigas, no te suceda lo que a Faetón, que quiso regir el carro del sol!"

"Suponiendo" (dice vacilando ya hipotéticamente) "que, lo mismo que el *orden* forma parte de la *esencia* del Estado, la *subordinación* se funda también en su *naturaleza*" (¡agradable modulación entre "esencia" y "naturaleza", las "cabras" que Sancho ha observado en su vuelo!), "vemos que los postergados" "se hallan desmedidamente *agiotizados* y *expoliados* por los *subordinados*" (debiera decir lo contrario: por los superiores) "o privilegiados", pág. 357.

"Suponiendo que... vemos que". Debiera decir: "suponiendo que, suponemos que..." Suponiendo que en el Estado existan "superiores" y "subordinados", "suponemos" asimismo que los primeros son "privilegiados" con respecto a los segundos. Sin embargo, la belleza estilística de la frase y el repentino reconocimiento de la "esencia" y la "naturaleza" de una cosa los cargamos en cuenta del miedo y el desconcierto, que tiembla bamboleándose en lo alto de Clavileño, y a los cohetes encendidos debajo de sus narices. Nosotros mismos no nos asombramos de que San Sancho no se explique los efectos de la competencia por la competencia misma, sino por la burocracia y haga, una vez más, que el Estado determine el salario.[39]

No se para a pensar que las oscilaciones constantes de los salarios se dan de bofetones con toda su hermosa teoría; si conociera un poco más de cerca las condiciones industriales,

sin duda conocería ejemplos de casos en que un fabricante, según las leyes generales de la competencia, se ve "agiotizado" y "expoliado" por sus obreros, si estas expresiones jurídicas y morales no perdieran toda su razón de ser dentro del régimen de la competencia.

De qué modo tan simple y pequeñoburgués se reflejan en el cráneo único de Sancho las relaciones que abarcan el *mundo y hasta qué punto se siente, como maestro* de escuela, obligado a abstraer de todas ellas lecciones morales y a refutarlas con postulados de carácter moral, lo comprueba una vez más la figura tan enana a que se reduce, según él, la competencia. No tenemos más remedio que reproducir in extenso este precioso pasaje, "para que no pierda nada".

"Para volver una vez más sobre la competencia, ésta debe su existencia precisamente al hecho de que no todos se ocupen *de sus cosas* y de que no se *entiendan* entre sí. Todos los vecinos de una ciudad necesitan, por ejemplo, pan, razón por la cual podrían fácilmente ponerse de acuerdo y abrir una panadería pública. Pero, en vez de hacerlo así, confían a los panaderos competidores el suministro del pan necesario para el consumo. Y lo mismo pasa con la carne, cuyo suministro corre a cargo de los carniceros, del vino, suministrado por los vinateros, etc.... Si *Yo* no Me ocupo de *Mis* cosas, tengo que *conformarme* con lo que los otros *tengan a bien* concederme. Tener pan es cosa Mía, Mi deseo y Mi afán, y, sin embargo, lo confiamos a los panaderos, esperando obtener, a lo sumo, gracias a sus disputas, a su rivalidad, a su emulación, en una palabra, a su competencia, una ventaja, con la que no se podía contar en los tiempos de los gremios, que poseían *total y exclusivamente* en propiedad el derecho al negocio de la panadería", pág. 365.

Es característico de nuestro pequeño burgués el hecho de que recomienda aquí a sus cofilisteos una institución como esta de las panaderías públicas, que existió en muchas partes en la época de los gremios y que fue suplantada por el modo de producción, más barato, de la competencia, la cual, al acabar con la estrechez local, tenía necesariamente que imponerse. Ni siquiera ha aprendido de la competencia que la "necesidad" de pan, por ejemplo, es distinta cada día, que no depen-

de en modo alguno de él el que el pan de mañana sea "su cosa" o que sus necesidades sean consideradas por los otros como una cosa propia, ni tampoco el que, dentro de la competencia, el precio del pan se determina por el costo de la producción, y no por los deseos de los panaderos. Sancho ignora todas las condiciones creadas por la competencia, la abolición de las trabas locales, la apertura de vías de comunicación, el desarrollo de la división del trabajo, el mercado mundial, el proletariado, la maquinaria, etc., y se limita a echar una melancólica mirada retrospectiva a los filisteos medievales. Lo único que sabe de la competencia es que trae consigo "disputas, rivalidad y emulación", pero no se preocupa ni en lo mínimo de su relación, en otros aspectos, con la división del trabajo, con el juego de la oferta y la demanda, etc.[40] Que los burgueses, cuando su interés se lo aconseja (y acerca de ello su juicio es, por supuesto, bastante más fundado que el de Sancho), llegan a "entenderse" siempre entre sí, en la medida en que lo consienten la competencia y la propiedad privada, lo demuestran las sociedades por acciones, que surgen al aparecer el comercio marítimo y la manufactura, conquistando todas las ramas de la industria y el comercio accesibles *a ellas*. Claro está que estos "entendimientos", que han llegado, entre otras cosas, a la conquista de un imperio en las Indias Orientales, resultan mezquinos al lado de la bien intencionada fantasía de una panadería pública, que merecería ser comentada en la *Vossische Zeitung*.

Por lo que se refiere a los proletarios, hay que decir que éstos, por lo menos bajo su forma moderna, han surgido de la competencia y han creado ya, muchas veces, establecimientos comunes, llamados sin embargo a desaparecer, por no poder competir con los panaderos, carniceros privados, etc., que se "disputaban" entre sí, y porque entre los proletarios, en virtud de la oposición que la división del trabajo suscita con frecuencia entre sus intereses, no cabe más "entendimiento" que un entendimiento político dirigido contra el actual estado de cosas. Allí donde el desarrollo de la competencia permite a los proletarios "entenderse", se "entienden" acerca de cosas muy distintas de las panaderías públicas.[41] La falta de "entendimiento" que Sancho echa de ver aquí

entre los individuos competidores corresponde y contradice plenamente a sus ulteriores desarrollos sobre la competencia, de los que disfrutamos en Wigand, pág. 173. "Se implantó la competencia porque se veía en ella la *salvación* para todos, la gente se puso *de acuerdo* acerca de ella, se la puso en práctica de un modo *común*..., se *convino* en ella, sobre poco más o menos, a la manera como los cazadores, en una montería..., pueden encontrar beneficioso para sus fines dispersarse en el monte y cazar «cada uno por su parte»... Claro está que, ahora, se pone de manifiesto que no todo el mundo... sale beneficiado con la competencia". "Se pone de manifiesto" que Sancho sabe de caza tanto como de la competencia, es decir, nada. No habla de una batida ni de un acoso, sino de la caza en el sentido extraordinario de la palabra. Sólo le resta escribir, ateniéndose a los principios establecidos más arriba, una nueva historia de la industria y del comercio y crear una "asociación" para la caza en este sentido extraordinario de la palabra.

Y en los mismos términos tranquilos, apacibles y propios de un periódico de aldea nos habla de la relación entre la competencia y las relaciones morales.

"Tenemos derecho a arrebatarle al hombre lo que el hombre en cuanto tal" (!) "no puede defender, en lo tocante a los bienes materiales: tal es el sentido de la competencia, de la libertad industrial. Y asimismo nos pertenecen a nosotros aquellos bienes espirituales que él no sea capaz de defender. Son intangibles, *en cambio*, los bienes *consagrados*. ¿Consagrados y garantizados, por quién?... Por el hombre o por el concepto, por el concepto de la cosa". Y cita como ejemplos de estos bienes consagrados "la vida", la "libertad personal", la "religión", el "honor", el "sentimiento del decoro y del pudor", etc., pág. 325.

En los países desarrollados, Stirner "tiene derecho" a arrebatar todos estos "bienes consagrados", claro está que no "al hombre en cuanto tal", pero sí al hombre real, naturalmente por la vía y dentro de las condiciones de la competencia. La gran conmoción de la sociedad por obra de la competencia, que ha venido a reducir las relaciones de los burgueses entre sí y las de los burgueses con los proletarios a

simples relaciones pecuniarias y a convertir en artículos comerciales todos los "bienes consagrados" citados más arriba y a destruir, entre los proletarios, todas las relaciones naturales y tradicionales, por ej., las relaciones familiares y políticas, con toda su supraestructura ideológica; esta formidable revolución, no partió, ciertamente, de Alemania; Alemania desempeñó en ella un papel puramente pasivo, dejó que le arrebataran sus bienes consagrados, sin obtener siquiera, por ellos, el precio corriente a que se cotizaban. Por eso nuestro pequeño burgués alemán sólo conoce las hipócritas declaraciones de los burgueses acerca de los límites morales de la competencia de los burgueses, que pisotean diariamente los "bienes consagrados" de los proletarios, su "honor", su "sentimiento del pudor", su "libertad personal" y los privan, incluso, de la enseñanza de la religión. Estos presuntos "límites morales" son para ellos el verdadero "sentido" de la competencia, y la realidad de ésta existe solamente para su sentido.

Sancho resume los resultados de sus investigaciones sobre la competencia en la siguiente frase: "¿Acaso es libre la competencia que el Estado, el dominador según el principio burgués, comprime dentro de mil límites?", pág. 347. De nuevo se expresa aquí, con la obligada "sublevación", el "principio burgués" de Sancho, que consiste en hacer "del Estado", en todas partes, el "dominador" y en considerar los límites de la competencia que brotan de las condiciones de producción y de intercambio como límites en que "el Estado" "comprime" la competencia.

San Sancho ha tenido noticia "recientemente", "desde Francia" (*cfr.* Wigand, pág. 190), de toda suerte de novedades, entre otras de la objetivación de las personas en la competencia y de la diferencia existente entre la competencia y la emulación. Pero, el "pobre berlinés" ha "echado a perder estas cosas tan hermosas, por *necedad*" (Wig., *ibídem,* donde habla en él su conciencia intranquila). "Así, dice, por ej.", en la pág. 346 "del Libro": "¿Es la libre competencia realmente libre? Más aun, ¿es realmente una competencia, concretamente entre *personas,* por lo que quiere hacerse pasar, fundando sus derechos en este título?" La dama competencia quiere hacerse pasar por algo, porque funda sus derechos sobre este título (o, mejor dicho, lo fundan algunos juristas,

políticos y soñadores pequeños burgueses, los últimos componentes de su séquito). Con esta alegoría comienza Sancho a aderezar para el meridiano de Berlín las "cosas tan hermosas" procedentes "de Francia". Pasamos por alto la absurda idea, ya descartada más arriba, de que "el Estado nada tiene que objetar contra Mi persona" y me permite, así, tomar parte en la competencia, pero sin entregarme "la cosa" (pág. 347), y pasamos inmediatamente a su demostración de que la competencia no es una competencia entre personas.

"¿Pero, compiten realmente las *personas?* ¡No, una vez más, *solamente* las *cosas!* En primer lugar, el dinero, etc.; en la emulación, siempre quedará el uno detrás del otro. Sin embargo, es distinto el que los medios que faltan puedan adquirirse gracias a la *fuerza personal* o simplemente por el favor, como un regalo, y concretamente porque, por ejemplo, el más pobre entregue al más rico su riqueza, es decir, tenga que regalársela", pág. 348.

"Le regalamos" (Wig., pág. 190) esta teoría del regalo. Le recomendamos que abra cualquier manual jurídico para informarse, en el capítulo sobre "el contrato", de si un "regalo" que uno "tenga que" hacer es tal "regalo". En este caso, Stirner nos "regala" nuestra crítica de su libro, porque nos "la entrega", es decir, "tiene que regalarla".

Para Sancho no existe el hecho de que de dos competidores cuyas "cosas" son iguales el uno arruina al otro. Y tampoco existe para él el hecho de que los obreros compiten entre sí, a pesar de que no poseen "cosas" (en el sentido stirneriano). Al suprimir la competencia de los obreros entre sí, da satisfacción a uno de los más piadosos deseos de nuestros "verdaderos socialistas", por lo que éstos no dejarán de tributarle su más cálida gratitud. "Sólo compiten las cosas", no "las personas". Sólo luchan las armas, no los soldados que las empuñan y han aprendido a manejarlas. Éstos sólo existen para que los maten. Así se refleja la lucha de la competencia en las cabezas de los maestros de escuela pequeñoburgueses, quienes, frente a los modernos barones de la bolsa y *cotton-lords,** se consuelan con la conciencia de que sólo les falta

* Reyes del algodón *(N. de la ed.).*

"la cosa" para hacer valer en contra de ellos su "fuerza personal". Y esta visión tan limitada resulta todavía más cómica cuando se entra a examinar un poco más de cerca las "cosas" en vez de limitarse a lo más general y lo más popular, por ejemplo "al dinero" (que no es, sin embargo, tan popular como parece). Entre estas "cosas" figura, por ejemplo, el que el competidor viva en un país y en una ciudad donde goce de las mismas ventajas que los competidores con que se encuentra y que han llegado antes que él; el que la relación entre la ciudad y el campo haya alcanzado ya una fase avanzada de desarrollo; el que la competencia se efectúe en una situación geográfica, geológica e hidrográfica favorable; el que el competidor fabrique como sedero de Lyon o como algodonero de Manchester o efectúe sus negocios, en una época anterior, como armador en Holanda; el que la división del trabajo haya alcanzado ya un alto grado de desarrollo, lo mismo en su rama de producción que en otras que no dependen en modo alguno de ella, y el que las comunicaciones le aseguren a él el mismo transporte barato que a sus competidores y el que encuentre obreros expertos y capataces idóneos. Todas estas "cosas", necesarias para la competencia, y en general la capacidad de competencia en el *mercado mundial* (que él no conoce ni puede conocer, dada su teoría del Estado y de las panaderías públicas, pero que, desgraciadamente, determina la competencia y la capacidad de ésta), no puede adquirirlas ni por su "fuerza personal" ni hacer que se "las regale" "el favor" "del Estado" (*cfr.* pág. 348). El Estado prusiano, que intentó "regalar" todo esto al comercio marítimo, le puede instruir mejor que nadie acerca de ello. Sancho se acredita aquí como filósofo del comercio marítimo del rey de Prusia, al compartir las ilusiones del Estado prusiano acerca de su omnipotencia y al glosar ampliamente las ilusiones del comercio marítimo acerca de su capacidad de competencia. Por lo demás, hay que decir que la competencia comenzó como una "competencia entre personas" y con "medios personales". La liberación de los siervos de la gleba, la primera condición de la competencia, la primera acumulación de "cosas", fueron actos puramente "personales". Por tanto, cuando Sancho se empeña en sustituir la competencia

de las cosas por la competencia entre las personas, esto significa que quiere remontarse de nuevo a los orígenes de la competencia, imaginándose que su buena voluntad y su conciencia egoísta extraordinaria podrán imprimir un rumbo distinto al desarrollo de la competencia.

Este gran hombre, para quien no hay nada sagrado y que no se preocupa ni de la "naturaleza de las cosas" ni del "concepto de las relaciones", tiene, sin embargo, a la postre, que declarar sagrada la "naturaleza" de la diferencia entre lo personal y lo material y el "concepto de la relación" entre estas dos cualidades, renunciando con ello a comportarse como su "creador". Cabe, sin embargo, descartar esta distinción, para él sagrada, sin cometer "la más desmesurada profanación", como él mismo lo hace, en el pasaje citado. Comienza por suprimirla él mismo, al hacer adquirir mediante la fuerza personal medios materiales y convirtiendo así la fuerza personal en un medio material. Después de lo cual puede plantear tranquilamente a los demás el postulado moral de adoptar ante él una actitud personal. Exactamente lo mismo habrían podido los mexicanos pedir a los españoles que no los matasen con sus arcabuces, sino a puñetazos o que, como San Sancho, los "agarrasen de los pelos" para adoptar ante ellos una actitud "personal". Si uno, mediante una buena alimentación, una educación esmerada y un buen ejercicio físico, llega a desarrollar su fuerza física y su destreza, mientras que otro, por tomar pocos y malos alimentos, por digerir mal, a consecuencia de ello, por el abandono en que se le tuvo en la infancia y por exceso de esfuerzos, no ha llegado a adquirir nunca las "cosas" necesarias para desarrollar sus músculos, y menos aun para adquirir un dominio sobre ellos, no cabe duda de que la "fuerza personal" del uno con respecto a la del otro será puramente material. No adquirirá "los medios de que carece por medio de la fuerza personal", sino que, por el contrario, deberá su "fuerza personal" a los medios materiales existentes. Por lo demás, la transformación de los medios personales en materiales y de los medios materiales en personales no es más que uno de los aspectos de la competencia, inseparable de ella. La exigencia de que no se compita con medios materiales, sino con medios personales, equivale al postulado moral de que la competencia y

las relaciones que la condicionan *deban* tener otras consecuencias que las suyas inevitables.

Nuevo y esta vez último resumen de la filosofía de la competencia:

"El mal de que adolece la competencia es que no todo el mundo dispone de los medios necesarios para competir, porque estos medios no proceden de la *personalidad*, sino de la *casualidad*. La mayoría carece de medios y, por tanto" (¡oh, por tanto!), "de fortuna", pág. 349.

Ya se le ha hecho ver más arriba que, en la competencia, la personalidad misma es una casualidad, y la casualidad una personalidad. Los "medios" de competencia independientes de la personalidad son las condiciones de producción y de intercambio de las personas mismas, que dentro de la competencia se enfrentan a las personas como una potencia independiente, como medios casuales para las personas. Según San Sancho, para librar a los hombres de estos poderes no hay más que quitarse de la cabeza las *representaciones* de ellos o, mejor dicho, las tergiversaciones filosóficas y religiosas de estas representaciones, ya sea por medio de la sinonimia etimológica ("Vermögen" y "vermögen") * mediante postulados morales (el de que, por ejemplo, cada cual es un Yo todopoderoso) o recurriendo a muecas simiescas y a fanfarronerías burlescas y sentimentales contra "lo sagrado".

Ya antes habíamos oído la queja de que, en la sociedad burguesa actual, principalmente por culpa del Estado, el "Yo" no puede hacerse valer o, lo que es lo mismo, no puede hacer que se realicen sus "posibilidades". Ahora, nos enteramos, además, de que la "propia individualidad" no le ofrece los medios necesarios para competir, de que "su poder" no es ningún "poder" y de que permanece "carente de fortuna" a pesar de que todo objeto, "por ser *su* objeto, es también *propiedad* suya". El mentís del egoísmo uno consigo mismo es total y completo. Pero todos estos "males" de la competencia desaparecerán en cuanto "el Libro" se incorpore a la conciencia general de la gente. Entre tanto, Sancho seguirá comer-

---

* "Fortuna" y "poder (estar en condiciones de)", respectivamente (*N. de la ed.*).

ciando con sus pensamientos, aunque sin llegar nunca, sin embargo, a ningún "buen resultado" ni a "hacer las cosas lo mejor posible".

II. *LA SUBLEVACIÓN*

Con la crítica de la sociedad termina la crítica del mundo antiguo, del mundo sagrado. Por medio de la *sublevación* damos el salto al nuevo mundo egoísta.

Qué es la sublevación lo hemos visto ya en la lógica: la denuncia del respeto a lo sagrado. Sin embargo, esta denuncia toma aquí, además, un carácter práctico especial.

Revolución = santa sublevación.
Sublevación = revolución egoísta o profana.
Revolución = conmoción de lo existente.
Sublevación = conmoción de Mí.
Revolución = hecho político o social.
Sublevación = Mi hecho egoísta.
Revolución = derrocamiento de lo existente.
Sublevación = existencia del derrocamiento,

etc., etc., págs. 422 y ss. Era necesario, naturalmente, declarar también sagrado el modo como hasta aquí habían venido derrocando los hombres el mundo con que se encontraban y hacer valer en contra de él un modo "propio" de ruptura del mundo existente.

La revolución "consiste en la conmoción del estado o status existente, del Estado o de la sociedad; es, por tanto, un hecho *político* o *social*". La sublevación, "aunque es cierto que trae como consecuencia inevitable la transformación de lo existente, no parte de ésta, sino del *descontento de los hombres consigo mismos*". "Es un levantamiento de los individuos, un *elevarse*, independientemente de las instituciones que de ello surjan. La revolución aspiraba a nuevas instituciones; la sublevación conduce a no *dejar* que otros Nos organicen, sino a organizarnos Nosotros mismos. No es una lucha contra lo existente, ya que, caso de prosperar, lo existente se derrumba por sí sólo; es, simplemente, la pugna por salirme Yo de lo existente. Si Yo abandono lo existente, esto quedará muerto y entrará en estado de putrefacción. Y como Mi meta no es

el derrocamiento de lo existente, sino Mi elevación por encima de ello, Mi intención y Mis actos no son políticos o sociales, sino dirigidos exclusivamente hacia Mí y Mi propia individualidad, es decir, *egoístas,* págs. 421, 422.

*Les beaux esprits se rencontrent.** Las profecías del predicador en el desierto se han cumplido. El impío Juan Bautista "Stirner" ha encontrado su santo Mesías en el "doctor *Kuhlmann de Holstein*". Escuchémosle:

"No debéis demoler y destruir los obstáculos que encontréis en vuestro camino, sino sortearlos y abandonarlos. Y cuando los hayáis sorteado y abandonado, dejarán por sí mismos de existir, pues ya no encontrarán sustento". (*El reino del espíritu, etc.*, Ginebra, 1845, pág. 116).

La revolución y la sublevación stirneriana no se distinguen, como cree Stirner, por el hecho de que la una sea un acto político o social y la otra un acto egoísta, sino por el hecho de que la una es un acto y la otra no lo es. El absurdo de toda esta contraposición se revela en seguida en los términos en que se expresa, hablando de "*la* revolución", de una persona moral, llamada a luchar contra otra persona moral, que es "*lo* existente". Si San Sancho hubiese recorrido las diferentes revoluciones e intentos revolucionarios *reales,* tal vez habría descubierto en ellos aquellas formas que oscuramente intuía al crear su "sublevación" ideológica, por ejemplo entre los corsos, los irlandeses, los siervos rusos y los pueblos no civilizados en general. Si, además, se hubiese preocupado de los individuos reales "existentes" en toda revolución y de sus condiciones de vida, en vez de contentarse con el Yo puro y con "*lo* existente", es decir, con la substancia (una frase para cuyo derrocamiento no se necesita de ninguna revolución, sino simplemente de un caballero andante como San Bruno), tal vez habría llegado a la concepción de que toda revolución y sus resultados se hallan determinados por estas condiciones reales, por las necesidades, y de que "el hecho político o social" no se halla, ni mucho menos, en contradicción con "el hecho egoísta".

Qué visión tan profunda tiene San Sancho de "la revo-

---

* Dios los cría y ellos se juntan (*N. de la ed.*).

lución" lo revela la frase: "La sublevación, aunque es cierto que trae como consecuencia inevitable la transformación de lo existente, no parte de ésta". Lo cual, dicho en forma de antítesis, implica que la revolución parte de la "transformación de lo existente", es decir, que la revolución parte de la revolución. La sublevación, en cambio, "parte" "del descontento de los hombres consigo mismos". Este "descontento consigo mismos" encaja magníficamente con las frases anteriores sobre la propia individualidad y sobre el "egoísta uno consigo mismo", que puede seguir siempre "su propio camino", que vive constantemente en el autodisfrute y que es en todo momento lo que puede ser. El descontento consigo mismo es, o bien el descontento consigo mismo dentro de cierto estado de cosas y por el que se halla condicionada toda la personalidad, por ejemplo el descontento consigo mismo en cuanto obrero, o bien el descontento moral. En el primer caso, por tanto, descontento al mismo tiempo y fundamentalmente con las condiciones existentes; en el segundo caso, una expresión ideológica de estas condiciones mismas, que en modo alguno trasciende de ellas, sino que forma parte de ellas en su integridad. El primer caso conduce, según cree Sancho, a la revolución; para la sublevación sólo queda, por tanto, el segundo caso, el del descontento *moral* consigo mismo. "Lo existente" es, como sabemos, "lo sagrado"; el "descontento consigo mismo" se reduce, por tanto, al descontento moral consigo mismo como sagrado, es decir, como alguien que cree en lo sagrado, en lo existente. Sólo a un maestro de escuela descontento se le podía ocurrir basar su razonamiento sobre la revolución y la sublevación en un estado de contento o descontento, en estados de ánimo que corresponden por entero al círculo pequeñoburgués, en el que San Sancho, como reiteradamente hemos visto, va a buscar su inspiración.

Qué sentido tiene eso de "salirse de lo existente" es cosa que ya sabemos. Es la vieja creencia de que el Estado se derrumba por sí solo tan pronto como todos los miembros se salen de él y de que el dinero pierde su valor cuando todos los obreros se niegan a aceptarlo. El carácter fantástico y la impotencia de los buenos deseos se manifiestan ya en la forma

hipotética de esta tesis. Es la vieja ilusión de que el hacer cambiar las condiciones existentes depende tan sólo de la buena voluntad de los hombres y de que las condiciones existentes son ideas. Los cambios de la conciencia, separados de las condiciones, tal como los filósofos los ejercen, como una profesión, es decir, como un *negocio,* son a su vez un producto de las condiciones existentes y forman parte de ellas. Esta elevación ideal por encima del mundo es la expresión ideológica de la impotencia de los filósofos ante el mundo. La práctica se encarga de dar un mentís todos los días a sus baladronadas ideológicas.

En todo caso, Sancho no se ha "sublevado" contra su estado de confusión, al escribir estas líneas. Para él, aparecen de un lado la "transformación de lo existente" y, de otro, los "hombres", como dos lados completamente separados el uno del otro. Sancho no piensa ni remotamente que lo "existente" en otro tiempo era lo existente para aquellos hombres y que no pudo llegar a transformarse sin que se transformaran los hombres, para lo cual era necesario que éstos se mostraran "descontentos consigo mismos" dentro del estado de cosas existente. Cree asestar el golpe de muerte a la revolución al decir que ésta instaura nuevas instituciones, al paso que la sublevación nos lleva a no dejarnos organizar, sino a organizarnos nosotros mismos. Pero ya en el hecho de que "Nosotros" "Nos" organicemos, de que seamos "Nosotros" los sublevados, está implícito el que, a pesar de la "aversión" de San Sancho contra ello, el individuo tiene que "dejarse organizar" por "Nosotros", por lo que revolución y sublevación sólo se distinguen en que en una se sabe esto y en la otra se hace uno ilusiones acerca de ello. Además, Sancho deja hipotéticamente en el aire el si la sublevación "*prosperará*" o no. No se acierta a ver cómo *no* debe "prosperar", y menos aun cómo debe prosperar, pues cada uno de los sublevados ha de marchar por su propio camino, a menos que se interpongan condiciones profanas que impongan a los sublevados la necesidad de una acción *común,* lo que sería un hecho "político o social", ya fuese inspirado por motivos egoístas, o no. Una nueva "andrajosa distinción", basada una vez más en la confusión, es la que Sancho establece entre

el "derrocar" lo existente y el "elevarse" por sobre ello, como si no se elevase por sobre ello al derrocarlo y no lo derrocara al elevarse por sobre ello, por lo menos en cuanto ello existe en él mismo. Por lo demás, ni con lo del "derrocamiento" ni con lo de "elevarse", pura y simplemente, se dice nada; también en la revolución se da eso de elevarse, como Sancho puede comprobarlo por el hecho de que en la Revolución Francesa fuese una consigna muy extendida la de *Levons-nous!**

"La revolución ordena"(!) "crear ***instituciones;*** la sublevación, en cambio, exige que ***nos pongamos de pie,*** que *nos levantemos.* Lo que preocupa a las mentes revolucionarias es el tipo de *constitución* que debe elegirse; todo el período político es un hervidero de luchas y de problemas constitucionales, y los talentos sociales revelan una inventiva extraordinariamente grande para cavilar instituciones de tipo social (falansterios [11], etc.). El sublevado, por el contrario, aspira a suprimir *toda constitución*", pág. 422.

Que la Revolución Francesa trajo consigo instituciones es un hecho; que la sublevación es un levantamiento de abajo arriba es también un hecho; asimismo lo es el que en la revolución y después de ella se lucha por instituciones; lo es también el que en ella se proyectan diferentes sistemas sociales, como lo es, asimismo, el que Proudhon ha hablado de anarquía. Partiendo de estos cinco hechos, amalgama Sancho su frase anterior.

Del hecho de que la Revolución Francesa trajo consigo "instituciones" concluye Sancho que *la* revolución lo "ordena" así. Del hecho de que la revolución política es una revolución política, en la que la transformación social cobra, al mismo tiempo, expresión oficial en forma de luchas constitucionales, deduce Sancho, fiel a su corredor en historia, que el objetivo de la lucha, en la revolución, fue el obtener la mejor constitución posible. Y a este descubrimiento empalma, por medio de la conjunción "y", una mención de los sistemas sociales. En la época de la burguesía se ventilaban problemas constitucionales "y" también últimamente se han construido dife-

* ¡Pongámonos de pie! (*N. de la ed.*).

rentes sistemas sociales. Tal es la cohesión de la frase anterior.

Que, hasta ahora, las revoluciones, dentro del régimen de la división del trabajo, tenían necesariamente que conducir a nuevas instituciones políticas se desprende de lo dicho más arriba en contra de Feuerbach; que la revolución comunista, al acabar con la división del trabajo, elimina por último las instituciones políticas, se desprende también de ello; y asimismo se desprende de lo allí dicho, finalmente, el que la revolución comunista no se atendrá ya a las "instituciones de tipo social" de "talentos sociales" de "inventiva extraordinariamente grande".

¡Pero, "el sublevado aspira a suprimir toda constitución"! Él, el "libre por nacimiento", que de antemano se halla desembarazado de todo, aspira, al final de sus días, a verse libre de la constitución.

Hay que hacer notar aun que diversas ilusiones anteriores de nuestro *bonhomme* han contribuido a dar vida a esta "sublevación" de Sancho. Entre otras, por ejemplo, la creencia de que los individuos que hacen una revolución se hallan unidos por un nexo ideal y que, al "desplegar sus banderas", se limitan a levantar sobre el pavés un nuevo concepto, una idea fija, una manía, un espectro, lo sagrado. Sancho hace que se le quite de la cabeza este nexo ideal, con lo que, en su representación, los individuos revolucionarios se convierten en una caterva sin orden ni concierto, que no puede hacer otra cosa que "sublevarse". Ha oído decir, además, que la competencia es la guerra de todos contra todos, y esta frase, mezclada con su revolución profanada, forma el factor fundamental de su "sublevación".

"Echándome a buscar una comparación ilustrativa, se Me viene a las mientes, cuando menos lo esperaba, la fundación del cristianismo", pág. 423. "Cristo", se nos dice aquí, "no era un revolucionario, *sino un sublevado*, que *se* rebeló. De aquí que *solamente* le importara una cosa: «sed, pues, prudentes como las serpientes»" (*ibíd.*).

Para corresponder a lo que Sancho no "esperaba" y al "solamente", era necesario que no existiera la segunda parte de la sentencia bíblica que se acaba de citar: "y sencillos, como las palomas" *(Mat.,* 10, 16). Se hace comparecer aquí a Cristo, por segunda vez, como personaje histórico, para ha-

cerle representar el mismo papel que más arriba se asignaba a los *mongoles* y *a los negros*. Y no sabemos, de nuevo, si Cristo ha de ilustrar la sublevación o la sublevación a Cristo. La credulidad cristiano-germánica de nuestro santo se concentra en la frase según la cual "Cristo cegó las fuentes de vida de todo el mundo pagano, con lo cual tenía que perecer sin *más*" (debiera decir: sin *él)* "el Estado existente", pág. 424. ¡Qué marchita flor de retórica sagrada! Véase más arriba, "los Antiguos". Por lo demás, *credo ut intelligam*,* para poder encontrar "una comparación ilustrativa".

Hemos visto a la luz de innumerables ejemplos cómo a nuestro santo sólo se le viene a las mientes, por doquier, la historia *sagrada*, y además precisamente en los momentos en que el lector "menos lo esperaba". "Cuando menos lo esperaba", se le viene de nuevo a las mientes incluso en el Comentario, donde Sancho, en la pág. 154, hace exclamar a "los recensores judaicos" de la antigua Jerusalén, en contra de la definición cristiana de "Dios es el amor": "¡Ved, pues, cómo el dios proclamado por los cristianos es *un* dios pagano; si es el dios del amor, es el dios Amor, el dios de los amores!" Pero, he aquí que, "cuando menos se esperaba", el Nuevo Testamento fue escrito en griego, y la "definición" cristiana, en la versión griega, dice así: ὁ ϑεὸς ἀγάπη ἐστίν, ** *1ª de S. Juan, 4, 16,* mientras que el "dios Amor, el dios de los amores" se llama, en griego Ἔρως.*** Sancho tendría, pues, que explicarnos cómo los "recensores judaicos" se las arreglaron para convertir el ἀγάπη,**** en ἔρως. En este pasaje del Comentario, nos encontramos con que, también "a título ilustrativo", se compara a Cristo con Sancho, debiendo reconocerse, ciertamente, que existe entre ambos el parecido más asombroso, ya que uno y otro son "seres animados", y por lo menos el gozoso heredero cree en su mutua existencia o bien en su individualidad única. Que Sancho es el Cristo moderno constituye la "idea fija" a la que "apunta" ya toda la construcción histórica.

---

* Creo, para comprender *(N. de la ed.)*.

** Dios es amor *(N. de la ed.)*.

*** Amor (sexual) *(N. de la ed.)*.

**** Amor (cristiano) *(N. de la ed.)*.

La *filosofía de la sublevación*, que se nos acaba de exponer en malas antítesis y en marchitas flores retóricas, no es, en última instancia, más que una fanfarrona apología del tipo de vida del *parvenu* (*parvenu*, advenedizo, que asciende, que se subleva). Todo sublevado encuentra frente a él, en su "acto egoísta", un algo existente especial por encima de lo que aspira a colocarse, sin preocuparse para nada de las condiciones generales. Trata simplemente de desembarazarse de lo existente, en cuanto representa una traba para él; pero, por lo demás, procura, por el contrario, asimilárselo. El tejedor que "asciende" a fabricante, se desembaraza con ello de su telar, y lo abandona; por lo demás, el mundo sigue su marcha y nuestro "próspero" sublevado sólo formula a los demás el hipócrita postulado moral de convertirse también en *parvenus*, como él.[42] Por donde todas las belicosas fanfarronadas de Stirner se reducen a conclusiones morales tomadas de las fábulas de Gellert y a interpretaciones especulativas de la miseria burguesa.

Ya hemos visto hasta aquí que la sublevación lo es todo, excepto un hecho. En la pág. 342 nos enteramos de que "el procedimiento consistente en tomar lo que se desea no es despreciable, sino que atestigua el *hecho puro* del egoísta *uno consigo mismo*". Debiera decir, indudablemente: de los egoístas unidos *los unos con los otros*, ya que de otro modo el hecho de tomar lo que se desea se reduce al "procedimiento" bárbaro del ladrón o al procedimiento civilizado del burgués, y en el primer caso no prospera, mientras que en el segundo no es ninguna "sublevación". Y hay que hacer notar que al egoísta uno consigo mismo que no hace nada corresponde aquí el hecho "*puro*", un hecho que, ciertamente, sólo era de esperar de un individuo tan inactivo como éste.

De pasada, nos enteramos de lo que ha creado a la plebe y de antemano podemos asegurar que fue, una vez más, un "precepto" y la fe en este precepto, en lo sagrado, que aquí, para variar, se presenta como la conciencia del pecado: "Sólo el que el tomar lo que se desea sea un *pecado*, un delito, sólo este precepto crea una plebe..., la vieja conciencia del pecado en la *única* que tiene la culpa", pág. 342. La creencia de que la conciencia es la culpable de todo es un precepto que convierte a Sancho en sublevado y a la plebe en pecadora.

Por oposición a esta conciencia del pecado, el egoísta se espolea y espolea a la plebe, animándola a tomar lo que desea, con las siguientes palabras:

"Si Me digo: Mi propiedad llega hasta donde llega Mi poder, y si reivindico como propiedad todo aquello que Me siento lo bastante fuerte para alcanzar, etc.", pág. 340.

Sancho se dice, pues, que quiere decirse algo, se anima a poseer lo que posee y expresa su relación real como una relación de poder, paráfrasis que en general, es secreto de todas sus baladronadas. (Véase Lógica). Y luego, él, que es en todo momento lo que puede ser y tiene también, por tanto, lo que puede tener, distingue entre su propiedad realizada, real, puesta en una cuenta corriente de capital, y su propiedad posible, su "sentimiento del poder" irrealizado, que hace que se le abone en cuenta a pérdidas y ganancias. Es una contribución a la contabilidad sobre la propiedad en sentido extraordinario.

Lo que significa este "decir" solemne lo delata Sancho en un pasaje ya citado: *"Si yo Me digo*..., esto no pasa de ser también, en realidad, una vacua charlatanería".

Y prosigue, en el mismo pasaje: "El egoísmo" dice "a la plebe de los desposeídos", para "exterminarla": "¡Alarga la mano y toma lo que necesitas!" pág. 341. Cuán "vacua" es en efecto, esta "charlatanería" lo vemos en seguida, por el ejemplo siguiente. "En el patrimonio del banquero veo tan poco de ajeno como Napoleón lo veía en los países de los reyes: Nosotros" (el "Yo" se convierte aquí, de pronto, en "Nosotros") "no sentimos el menor *reparo* en *conquistarlo* y Nos echamos también a buscar los medios necesarios para ello. Lo despojamos, pues, del *espíritu* de lo *ajeno,* del que Nos habíamos asustado", pág. 369.

Cuán poco "despoja" Sancho al patrimonio del banquero "del espíritu de lo ajeno" lo demuestra él mismo inmediatamente con la bien intencionada propuesta que hace a la plebe para que "alargue la mano" y "lo conquiste". "¡Que alargue la mano y vea lo que puede retener en ella!" No será el patrimonio del banquero, sino un papel inútil, el "cadáver" de este patrimonio, que no es el patrimonio mismo, "como un perro muerto no es ya un perro". El patrimonio del banquero sólo es tal patrimonio dentro de las relaciones de producción

y de intercambio existentes, y sólo puede ser "conquistado" dentro de las condiciones de estas relaciones y con los medios que a ellas corresponden. Y si Sancho decidiera atacar otros patrimonios, se convencería, probablemente, de que la situación no era mejor. Por donde, en fin de cuentas, el "hecho puro del egoísta uno consigo mismo" se reduciría a un equívoco extraordinariamente sórdido. "Hasta ese punto se llega con la quimera" de lo sagrado.

Después de haberse dicho lo que quería decirse, Sancho hace que la plebe sublevada diga lo que él le ha predicho. En efecto, para el caso de una posible sublevación, ha redactado de antemano una proclama con instrucciones sobre el modo de usarla, depositándola en todas las tabernas de aldea y distribuyéndola por todo el país. Esta proclama tiene la pretensión de ser publicada en las columnas del *Hinkender Bote** y en el almanaque del Ducado de Nassau. Momentáneamente, las *tendances incendiaires*** de Sancho se limitan al campo, a la propaganda entre los criados de las granjas y las mozas que cuidan del ganado, con exclusión de las ciudades, lo que prueba una vez más hasta qué punto "ha despojado" a la gran industria "del espíritu de lo ajeno". Entre tanto, queremos comunicar aquí los mayores detalles posibles del citado documento, que no debe perderse, para "contribuir, en lo que de nosotros dependa, a la difusión de una bien merecida fama". (Wig., pág. 191).

La proclama figura en las págs. 338 y ss. y comienza como sigue:

"¿Qué es lo que asegura vuestra propiedad, ¡oh privilegiados!?... El que Nosotros Nos abstengamos de entrometernos en ella; es decir, *Nuestra* protección... El que ejerzáis contra Nosotros la *violencia*".

Primero, por el hecho de que nos abstenemos de entrometernos, es decir, por que nos hacemos violencia *a nosotros mismos,* y luego por que *vosotros nos* hacéis violencia. *Cela va à merveille.**** Sigamos.

---

* "El mensajero cojo" *(N. de la ed.).*
** Tendencias subversivas *(N. de la ed.).*
*** Esto anda a maravilla *(N. de la ed.).*

“Si queréis contar con Nuestro respeto, *compradlo* por el precio que a Nosotros Nos parezca aceptable... Lo único que queremos es un *precio digno*”.

Primero, los “sublevados” quieren regatear para obtener un “precio aceptable”; luego convierten en criterio del precio la “dignidad” de éste. Primero, un precio arbitrario; luego, un precio sustraído a toda arbitrariedad, determinado por las leyes comerciales, por el costo de producción y la relación entre la oferta y la demanda.

“Respetaremos vuestra propiedad si lo compensáis debidamente... Clamaréis violencia si Nosotros tratamos de alargar la mano... Sin violencia jamás Nos apoderaremos de ellas” (de las ostras de los privilegiados)... “No queremos quitaros nada, absolutamente nada”.

Primero, os la “respetamos”, después os la quitamos y nos vemos obligados a recurrir a la “violencia”, y por último preferimos no quitaros nada. Os la respetamos en el caso de que vosotros mismos renunciéis a ella; pero, en un intervalo lúcido, el único que tenemos, nos damos cuenta, ciertamente, de que este “respetar” es un “alargar la mano” y emplear la “violencia”, mas nadie podrá reprocharnos, por lo menos, en fin de cuentas, que os hayamos “quitado” nada. Y de esto se trata.

“Nos torturamos doce horas al día con el sudor de Nuestra frente, y Nos ofrecéis a cambio de ello unos cuantos centavos. ¡Pues bien, recibid exactamente *lo mismo* por vuestro trabajo!... ¡Nada de *igualdad!*”

Los mozos de labranza “sublevados” se revelan como auténticas “criaturas” stirnerianas.

“¿No queréis eso? Os imagináis que Nuestro trabajo queda abundantemente remunerado con aquel salario y el vuestro, en cambio, reclama un salario de muchos miles. Pero si no tasarais el vuestro tan alto y Nos dejarais valorar mejor el Nuestro, llegaríamos a realizar, en caso necesario, trabajos todavía más importantes de los que vosotros ejecutáis por los muchos miles de táleros, y si vosotros sólo recibieseis un salario como el Nuestro, pronto os haríais más laboriosos, para percibir más. Si vosotros hacéis lo que Nos parece valer diez y cien veces más que Nuestro propio trabajo, ¡ca!” (¡ca, tú,

leal y fiel servidor!), "también recibís a cambio de ello diez o cien veces más; y, a cambio de ello, Nosotros pensamos hacer también cosas que vosotros podáis remunerarnos más que con el jornal corriente".

Primero, los sublevados se quejan de que su trabajo está mal retribuido. Y, a la postre, acaban prometiendo que sólo con un salario más elevado aportarán un trabajo que deberá *remunerarse con "más que con el salario ordinario"*. Luego, creen que llegarían a hacer cosas verdaderamente extraordinarias si se les pagase mejores salarios, a la vez que sólo esperan del capitalista realizaciones extraordinarias el día en que su "salario" se reduzca al nivel del de ellos. Finalmente, una vez que han llevado a cabo la hazaña económica de convertir en salario la ganancia, esta forma necesaria del capital, sin la cual perecerían tanto el capitalista como el obrero, realizan el milagro de pagar "cien veces más" "que su propio trabajo", es decir, de ganar cien veces más que ellos. "Tal es el sentido" de la frase anterior, si es que Stirner "piensa lo que dice". Pero, si se trata simplemente de un error de estilo, si ha querido que los sublevados, como colectividad, ofreciesen cien veces más de lo que *cada uno de ellos* gana, ofrece al capitalista, sencillamente, lo que ya hoy tiene todo capitalista. Que el trabajo del capitalista, en unión de su capital, vale diez y hasta cien veces más que el de cada simple obrero, es claro y evidente. Por tanto, en este caso como en todos, Sancho deja las cosas en el mismo estado que antes.

"Llegaremos fácilmente a un acuerdo entre Nosotros, una vez que convengamos en que nadie tiene por qué *regalar* nada al otro. Y, en seguida, llegaremos incluso a pagar a los inválidos, a los ancianos y a los enfermos un precio adecuado para que *no Nos abandonen porque sientan hambre y penuria*, pues si queremos que vivan, es justo que *compremos* el cumplimiento de nuestra voluntad. Y digo que *compremos*, sin hablar para nada de una mísera *limosna*".

Este episodio sentimental de los inválidos, etc., se propone demostrar que los mozos de labranza sublevados de Sancho se han "elevado" ya hasta esa altura de la conciencia burguesa en que no regalan ni quieren que nadie les

regale nada y creen que la dignidad y el interés de ambas partes quedan *garantizadas en cierta relación cuando esta* relación se convierte en una compra.

Tras esta tonante proclama del pueblo sublevado en la *imaginación de Sancho siguen las instrucciones para el uso*, en forma de diálogo entre el terrateniente y sus jornaleros, comportándose esta vez el primero como Szeliga y los segundos como Stirner. En estas instrucciones para el uso, las huelgas inglesas y las coaliciones obreras francesas se construyen a priori a la manera berlinesa.

El portavoz de los mozos de labranza: "¿Qué es lo que tú posees?"

El terrateniente: "Poseo una finca de mil morgen".

El portavoz: "Y Yo soy tu mozo de labranza y en lo sucesivo sólo labraré tus tierras por un tálero de jornal".

El terrateniente: "En ese caso, tomaré otro".

El portavoz: "No encontrarás ninguno, pues Nosotros, los mozos de labranza, nos negaremos a trabajar, y ¡ay de aquél que se presente, prestándose a ganar menos! Y ahí tienes a la criada de servicio, que exige ahora otro tanto, y no encontrarás a ninguna por menos de ese precio".

El terrateniente: "Pero, entonces, me hundiré en la ruina".

Los mozos de labranza, hablando a coro: "¡No tan a prisa! Percibirás lo mismo que Nosotros. Y si no fuera así, te cederíamos lo necesario para que pudieras vivir como Nosotros. ¡Nada de igualdad!"

El terrateniente: "¡Pero, yo estoy acostumbrado a vivir mejor!"

Los mozos de labranza: "A eso no tenemos nada que objetar, pero no es eso lo que Nos preocupa; si puedes economizar más, magnífico. Pero, ¿acaso crees que Nosotros debemos alquilarnos por debajo del precio, para que tú puedas vivir mejor?"

El terrateniente: "Pero vosotros, gentes incultas, no necesitáis tanto".

Los mozos de labranza: "Pues bien, tomamos algo más para poder procurarnos la cultura de la que, al parecer, estamos necesitados".

El terrateniente: "Pero, si así echáis por tierra a los ricos, ¿quién va a proteger las artes y las ciencias?"

Los mozos de labranza: "¡Quia! La masa se encargará de ello. Poniendo en un fondo común nuestras aportaciones, reuniremos una bonita suma. Por lo demás, vosotros los ricos sólo compráis los libros de peor gusto, unas cuantas imágenes de Vírgenes plañideras y algunas que otras ágiles piernas de bailarinas".

El terrateniente: "¡Oh, la desdichada igualdad!"

Los mozos de labranza: "No, mi buen viejo señor, no hablemos de igualdad. Nosotros sólo queremos valer aquello de que seamos dignos, y si vosotros sois dignos de más debéis valer también más. Lo único que queremos es un *precio digno* y pensamos mostrarnos dignos del precio que Nos paguéis".

Al final de esta obra maestra dramática, Sancho confiesa que "la unanimidad de los mozos de labranza" es, ciertamente, una unanimidad "exigida". No se nos dice cómo se logra ésta. Nos enteramos únicamente de que los mozos de labranza no se proponen modificar en modo alguno las condiciones de producción y de intercambio existentes, sino sencillamente arrancar al propietario de la tierra tanto como él gasta más que ellos. A nuestro bien intencionado *bonhomme* le tiene sin cuidado el que esta diferencia en los gastos, al ser distribuida entre la masa de los proletarios, sólo representaría una bagatela para cada uno de ellos y no mejoraría ni en lo mínimo su situación. A qué fase de la agricultura pertenecen estos heroicos jornaleros se pone de manifiesto inmediatamente de terminar el drama, cuando los vemos convertirse en "criados domésticos". Viven, por tanto, en un régimen de patriarcado, en el que la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y en el que, por lo demás, toda la conspiración tiene necesariamente que "alcanzar su propósito final" haciendo que el terrateniente lleve al cabecilla al pajar y descargue sobre sus espaldas unos cuantos azotes, mientras que en los países civilizados el capitalista pone fin a la cosa suspendiendo el trabajo por algún tiempo y mandando a los jornaleros a "pasear". Cuán prácticamente procede Sancho en la estructura de toda su obra de arte y hasta qué punto se mantiene dentro de los límites de lo verosímil, lo indica, aparte de la peregrina ocurrencia de poner por

obra un *turnout** de los jornaleros, la coalición de las "criadas de servicio". ¡Y qué simpleza hace falta para creer que el precio de compra del trigo en el mercado mundial va a atenerse a las exigencias de salario de estos jornaleros perdidos en la Pomerania Ulterior, en vez de regirse por la relación entre la oferta y la demanda! Y algo que produce el efecto de un verdadero trallazo es la sorprendente incursión de los mozos de labranza en el campo de la literatura, en la última exposición de pintura y en la afamada bailarina de la hora, sorprendente incluso después de la inesperada pregunta del terrateniente sobre las cuestiones del arte y la ciencia. Los jornaleros se tornan en la gente más amable del mundo tan pronto como empiezan a hablar de literatura, y el acosado terrateniente olvida incluso, por un momento, la ruina que lo amenaza, para poner de manifiesto su *dévoûment* por el arte y la ciencia. Por último, los sublevados le aseguran su honestidad y lo tranquilizan con la declaración de que no les mueve ningún interés mezquino, ninguna tendencia subversiva, sino que obran bajo el acicate de los más puros motivos morales. Sólo aspiran a un precio digno y aseguran con la mano sobre el pecho, por su conciencia y su honor, que se mostrarán dignos, a su vez, del precio más alto, cuando se les pague. La sola y única finalidad de todo el asunto es asegurar a cada uno lo suyo, lo que honesta y legítimamente le corresponde, el "disfrute honradamente ganado con su trabajo". Que este precio depende de la situación del mercado de trabajo y no de la sublevación moral de unos cuantos mozos de labranza dotados de cierta cultura literaria, es, naturalmente, un hecho cuyo conocimiento no podía exigirse de esa buena gente.

Estos rebeldes de la Pomerania Ulterior son tan modestos, que, a pesar de su "unanimidad", que les da poder para cosas muy distintas, se resignan a seguir siendo jornaleros y su suprema aspiración consiste en percibir "un tálero de salario". De ahí que, lógicamente, no sean ellos quienes catequicen al terrateniente, sino el terrateniente quien los catequice a ellos.

---

* Huelga *(N. de la ed.)*.

El "seguro valor" y el "vigoroso sentimiento de sí mismo del criado" se revelan también en el lenguaje "seguro" y "vigoroso" que hablan tanto él como sus compañeros. "Al parecer; quia; la masa se encargará de ello; una bonita suma; mi buen viejo señor; de más". Ya antes, en la proclama, se decían cosas parecidas: "en caso necesario; ¡ca!; nosotros pensamos hacer; incluso; tal vez; acaso". Tal parece como si también los mozos de labranza cabalgaran sobre el famoso Clavileño.(43)

Toda la ruidosa "sublevación" de nuestro Sancho se reduce, pues, en última instancia, a un *turnout*, pero a un *turnout* en sentido extraordinario, en sentido berlinés. Mientras que, en los países civilizados, los *turnouts* reales forman siempre una parte secundaria del movimiento obrero, porque la unión general de los obreros entre sí trae consigo otras formas de movimiento, Sancho intenta presentar el *turnout* caricaturizado a la manera pequeñoburguesa como la forma última y suprema de la lucha histórico-mundial.

Las olas de la sublevación nos arrojan ahora, por fin, a las playas de la tierra prometida, donde manan la leche y la miel, donde todo auténtico israelita se halla sentado a la sombra de su higuera y donde el reino milenario del "entendimiento" ha comenzado ya.

III. LA ASOCIACIÓN

Al hablar de la sublevación, hemos agrupado primeramente las baladronadas de Sancho, asistiendo luego al desarrollo práctico del "hecho puro del egoísta consigo mismo". Al tratar de la Asociación, seguiremos el camino contrario: primeramente, examinaremos las instituciones positivas, para comparar después con ellas las ilusiones que nuestro santo se forja acerca de estas instituciones.

1. *LA PROPIEDAD SOBRE LA TIERRA*

"Si no queremos seguir dejando a los terratenientes en posesión de la tierra, sino apropiárnosla *Nosotros*, debemos unirnos con este fin, formar una *asociación*, una *société*" (so-

ciedad), "*que se constituya en propietaria;* si lo logramos, aquéllos dejarán de ser dueños de la tierra". El "suelo" se convertirá, entonces, "en propiedad de los conquistadores... Y estos individuos, como masa colectiva, dispondrán de la tierra no menos arbitrariamente que el individuo aislado o el llamado *propriétaire.** Seguirá subsistiendo, pues, la *propiedad,* y subsistirá también de un modo «*exclusivo*», en cuanto la *humanidad,* esta gran sociedad, excluirá de la propiedad al *individuo* y, si acaso, sólo le arrendará, le cederá en salario, un pedazo de ella. ...Y así seguirán manteniéndose las cosas. Aquello en que quieran *participar todos* se le arrebatará al individuo que desea poseerlo él solo, se convertirá en *bien común.* Cada cual *participará* de ello como de un *bien común,* y esta participación será su propiedad. Ya en nuestras viejas condiciones, una cosa perteneciente a cinco herederos es un bien común de éstos; la quinta parte de sus rentas es propiedad de cada uno", págs. 329, 330.

Una vez que nuestros valientes sublevados forman una asociación, una sociedad y conquistan, bajo esta forma, un pedazo de tierra, esta "*société*", esta persona moral, "*se* constituye en *propietaria*". Y, para que no haya duda ni confusión, se nos dice inmediatamente que "esta sociedad *excluirá* de la propiedad al individuo y, si acaso, sólo le arrendará, le cederá en salario, un pedazo de ella". De este modo, San Sancho se asimila a sí mismo y a su "asociación" la idea que él se forma del comunismo. El lector recordará que Sancho, en su ignorancia, imputaba a los comunistas el querer convertir a la sociedad en suprema propietaria, que entrega a los individuos sus "bienes" en feudo. Viene luego la perspectiva que Sancho abre a sus batallones de "participar del bien común". Más adelante, el mismo Sancho dice, también en contra de los comunistas: "Lo mismo si el patrimonio pertenece a la colectividad, que Me concede una parte, que si corresponde a poseedores individuales, pesa sobre Mí la misma coacción, ya que Yo no puedo disponer ni de lo uno ni de lo otro" (razón por la cual su "masa colectiva" le "arrebata" precisamente aquello de que no quiere que disponga él sólo y le hace sentir, así, el poder de la voluntad colectiva). En tercer

* Propietario (*N. de la ed.*).

lugar, volvemos a encontrarnos aquí con la "exclusividad" que tantas veces reprocha a la propiedad burguesa, por donde "a él no le pertenece ni siquiera el mísero punto sobre el cual gira". Lejos de ello, tiene solamente el derecho y el poder de encorvarse sobre ese punto como un siervo de la gleba. En cuarto lugar, Sancho se apropia el régimen feudal, que, con gran disgusto de su parte, descubre en todas las formas de sociedad existentes y proyectadas. La "sociedad" conquistadora se comporta, sobre poco más o menos, como las "asociaciones" de los germanos semisalvajes que conquistaron las provincias romanas e instauraron en ellas un tosco régimen feudal, fuertemente impregnado aún del viejo sistema tribual. Esta "sociedad" concede al individuo "en salario" un pedacito de tierra. En la fase en que se encuentran Sancho y los germanos del siglo VI, el régimen feudal presenta todavía, ciertamente, grandes puntos de coincidencia con el régimen del "salariado". Por lo demás, se comprende de suyo que la propiedad tribual, a la que Sancho reintegra aquí todos los honores, no tardará en disolverse de nuevo en las condiciones actuales. El propio Sancho se da cuenta de ello, al exclamar: "Y así seguirán *manteniéndose* las cosas" y al demostrar por último, mediante su gran ejemplo de la casa perteneciente a cinco herederos, que no se propone en modo alguno colocarse fuera de nuestras viejas condiciones. Todo su plan de organización de la propiedad de la tierra no tiene más fin que la de llevarnos de nuevo, por medio de un rodeo histórico, a la enfiteusis pequeñoburguesa y a la propiedad familiar de las ciudades imperiales alemanas.

Lo único que Sancho se asimila de nuestras viejas condiciones, es decir, de las vigentes en la actualidad, es el absurdo jurídico de que los individuos o *propriétaires* disponen "arbitrariamente" de la propiedad de la tierra. En la "asociación", esta supuesta "arbitrariedad" será mantenida en pie por parte de la "sociedad". A la "asociación" le tiene sin cuidado lo que suceda con la tierra, a tal punto que la "sociedad" "quizá" arriende parcelas a los individuos, quizá no. Todo esto es de todo punto indiferente. Sancho no puede saber, ciertamente, que una determinada organización de la agricultura lleva consigo una determinada forma de actividad, la

inclusión en una determinada fase de la división del trabajo. Pero cualquier otro que no sea él se da cuenta de que los pequeños labradores vasallos propuestos aquí por Sancho distan mucho de hallarse en condiciones de que "cada uno de ellos llegue a ser un Yo omnipotente" y de que su propiedad sobre la andrajosa parcela que trabajan está muy lejos de corresponder a la tan ensalzada "propiedad sobre todo". En el mundo real, las relaciones entre los individuos dependen de su modo de producción, razón por la cual el "quizá" de Sancho echa quizá por tierra toda su asociación. Pero "quizá", o, mejor dicho, indudablemente, expresa ya aquí Sancho su verdadera concepción acerca de las relaciones dentro de la asociación, a saber: la concepción de que las relaciones egoístas descansan sobre lo sagrado.

Sancho nos revela aquí la primera "institución" de su asociación futura. Los sublevados, que aspiraban a "suprimir toda constitución", "se constituyen a sí mismos", "optando" por una "constitución" de la propiedad privada. Como vemos, Sancho tenía razón cuando no cifraba grandes esperanzas en las nuevas "instituciones". Y vemos, al mismo tiempo, que ocupa un puesto descollante entre los "talentos sociales" y posee "una inventiva extraordinariamente grande para cavilar instituciones de tipo social".

2. *ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO*

"La organización del trabajo se refiere solamente a aquellas labores que otros pueden hacer por Nosotros, como son, por ejemplo, el matar el ganado, cultivar las tierras, etc.; los demás trabajos siguen siendo egoístas, ya que nadie puede sustituirte, por ejemplo, como compositor musical, como pintor, etc. Nadie podría suplir a Rafael en sus trabajos. Éstos son trabajos de un individuo único, que sólo este Único podía ejecutar, mientras que aquellos otros pueden llamarse trabajos *humanos*" (en la pág. 356 se los identifica con los de "*utilidad común*"), "porque lo *propio* en ellos es de poca monta, razón por la cual puede educarse para ejecutarlos casi a *todos los hombres*", pág. 355.

"Es siempre conveniente que Nos pongamos de acuerdo acerca de los trabajos humanos, para que no absorban, como bajo la competencia, todo nuestro tiempo y nuestro esfuerzo. ...Pero, ¿para quién se trata de ganar tiempo? ¿Para qué necesita el hombre disponer de más tiempo que el que le hace falta para renovar sus fuerzas de trabajo desgastadas? En este punto, el comunismo guarda silencio. ¿Para qué? Para estar contento consigo mismo como del Único, después de haber hecho lo que le correspondía como hombre", págs. 356, 357.

"Mediante el trabajo, puedo desempeñar las funciones de presidente, de ministro, etc.; estos puestos sólo exigen una cultura general, una cultura accesible a cualquiera... Pero, si cualquiera puede ocupar estos puestos, sólo es la capacidad única del individuo, la propia y exclusiva de él, la que les da, por así decirlo, vida y significación. El hecho de que desempeñe su cargo, no como un hombre vulgar y corriente, sino poniendo en ello las dotes de su unicidad no se le paga, al remunerarle solamente sus servicios como funcionario o ministro. Si os ha servido a satisfacción y queréis seguir conservando esta capacidad satisfactoria del Único, no debéis pagarle simplemente como a un hombre que se limita a desempeñar funciones humanas, sino como a alguien que hace algo único", págs. 362, 363.

"Si puedes procurar placer a miles, serán miles los que te paguen por ello, puesto que dependerá de ti el dejar de hacerlo, razón por la cual deben comprar tus actos", pág. 351.

"No se puede imponer una tasa general sobre mi unicidad, como se impone sobre lo que hago en cuanto hombre. Solamente esto último puede sujetarse a una tasa. Imponed, pues, una tasa general para los trabajos humanos, pero no hagáis perder su mérito a vuestra unicidad", pág. 363.

Como ejemplo de la organización del trabajo en la asociación, se cita aquella panadería pública de que ya hemos hablado. Estos establecimientos públicos son necesariamente verdaderas maravillas, en medio de la vandálica parcelación que más arriba se da por supuesta.

Primeramente, hay que organizar el trabajo humano, acortándolo, para que luego el hermano Straubinger, al retirarse de trabajar temprano, pueda "estar contento consigo mismo

como del Único" (pág. 357), mientras que en la pág. 363 el "disfrute" del Único consiste en su remuneración extraordinaria. En la pág. 363, la manifestación de vida del individuo no viene después del trabajo humano, sino que el trabajo humano puede ejercerse como único y reclama, entonces, un suplemento de salario. De otro modo, el Único, a quien no le interesa precisamente la unicidad, sino la alta remuneración, podría guardarse la cualidad de Único en el ropero y, a despecho de la sociedad contentarse con representar el hombre vulgar y corriente, divirtiéndose así. Según la pág. 356, el trabajo humano coincide con el trabajo de utilidad común, pero, según las págs. 351 y 363, el trabajo único se acredita precisamente por el hecho de ser un trabajo de utilidad común o de ser, por lo menos, útilmente remunerado de un modo extraordinario.

La organización del trabajo en la asociación consiste, pues, en separar el trabajo humano del trabajo único, en establecer una tasa para el primero y en regatear en torno a un suplemento de salario para el segundo. Este suplemento de salario es, a su vez, doble: uno para la ejecución única del trabajo *humano,* y otro para la ejecución única del trabajo *único,* lo que viene a complicar enormemente la contabilidad, tanto más por cuanto lo que ayer era un trabajo único (por ejemplo, el hilar hebra de algodón núm. 200) se convierte hoy en un trabajo humano, y puesto que la ejecución única de trabajos humanos exige una constante autosoplonería en interés propio y una soplonería general en interés público. Por tanto, todo este plan tan importante de organización se reduce a una asimilación totalmente pequeñoburguesa de la ley de la oferta y la demanda, hoy vigente y que todos los economistas exponen. Sancho puede encontrar ya explicada en Adam Smith y tasada en el norteamericano Cooper la ley con arreglo a la cual se determina el precio de aquellos trabajos que él llama únicos, por ejemplo, el de una bailarina o el de un médico o abogado prestigiosos. Los economistas modernos explican a base de esta ley los elevados salarios de lo que ellos llaman *travail improductif** y los

* Trabajo improductivo *(N. de la ed.).*

bajos salarios de los jornaleros, así como las desigualdades del salario en general. Por donde volvemos a arribar, con la ayuda de Dios, a la competencia, pero a la competencia ya muy venida a menos, tan venida a menos, que Sancho puede proponer una tasa, una fijación del salario por medio de la ley, como en los siglos XIV y XV. Y vale la pena advertir, además, que la idea puesta aquí sobre el tapete por Sancho es presentada también como algo completamente nuevo por el señor Mesías Dr. Georg Kuhlmann, de Holstein.

Lo que aquí llama Sancho trabajos humanos es, dejando a un lado sus fantasías burocráticas, lo mismo que generalmente se entiende por trabajo mecánico y que el desarrollo de la industria va confiando cada vez más a las máquinas. Es cierto que en la "asociación" y en la organización de la propiedad territorial expuesta más arriba, las máquinas constituyen una imposibilidad, razón por la cual los campesinos vasallos conscientes de esto prefieren ponerse de acuerdo acerca de sus prestaciones. Por lo que se refiere al "presidente" y al "ministro" Sancho, *this poor localized being,** como dice Owen, juzga ateniéndose a lo que directamente le rodea.

Como de costumbre, tampoco aquí tiene suerte Sancho con sus ejemplos prácticos. Dice que "nadie puede sustituirte, por ejemplo, como compositor musical, como pintor, etc. Nadie podría suplir a Rafael en sus trabajos". Sancho podría saber, sin embargo, que la mayor parte del Réquiem de Mozart no fue compuesto y acabado por Mozart mismo, sino por otro Mozart, y que muy pocos de los frescos de Rafael fueron "ejecutados" por Rafael en persona.

Sancho se imagina que los llamados organizadores del trabajo pretenden organizar la actividad total de cada individuo, cuando son precisamente ellos quienes distinguen entre el trabajo directamente productivo, que es el que debe organizarse, y el trabajo que no es directamente productivo. Y en estos trabajos no se trata, como Sancho se figura, de que cada cual pueda trabajar sustituyendo a Rafael, sino de que todo aquel que lleve dentro un Rafael pueda desarrollarse sin trabas. Sancho se imagina que Rafael pintó sus cuadros independientemente de la división del trabajo que en su tiem-

* Este pobre ser localmente limitado *(N. de la ed.)*.

po existía en Roma. Si compara a Rafael con Leonardo da Vinci y el Ticiano, podrá ver hasta qué punto las obras de arte del primero se hallaban condicionadas por el florecimiento a que entonces había llegado Roma bajo el influjo de Florencia, como más tarde las del tercero por el desarrollo, totalmente distinto, de Venecia. Rafael, ni más ni menos que cualquier otro artista, se hallaba condicionado por los progresos técnicos del arte logrados antes de venir él, por la organización de la sociedad y la división del trabajo dentro de su localidad, y finalmente por la división del trabajo en todos los países con los que su localidad mantenía relaciones de intercambio. El que un individuo como Rafael desarrolle su talento depende enteramente de la demanda, la que, a su vez, depende de la división del trabajo y de las condiciones de cultura de los hombres, que de ello se derivan.

Stirner se halla, aquí, muy por debajo de la burguesía, cuando proclama la unicidad del trabajo científico y artístico. Ya ahora se ha considerado necesario organizar estas actividades "únicas". Horace Vernet no habría tenido tiempo de pintar ni la décima parte de sus cuadros si los hubiese considerado como trabajos "que sólo este Único podía ejecutar". La gran demanda de *vaudevilles* y novelas en París ha determinado una organización del trabajo para la producción de estos artículos, que suministra cosas siempre mejores que sus competidores "únicos" en Alemania. En astronomía, gente como Arago, Herschel, Enke y Bessel han considerado necesario organizarse para poner en común sus observaciones, habiendo llegado desde entonces a algunos resultados provechosos. Y en historiografía sería absolutamente imposible para el "Único" llegar a aportar algo, y hace ya mucho tiempo que los franceses han ganado aquí la delantera a otras naciones, gracias también a la organización del trabajo. Por lo demás, se comprende que todas estas organizaciones, basadas en la división moderna del trabajo, conducen siempre a resultados extraordinariamente limitados y sólo representan un progreso cuando se las compara con el limitado aislamiento en que hasta aquí venían manteniéndose las cosas.

Hay que señalar especialmente, además, que Sancho confunde la organización del trabajo con el comunismo y hasta se asombra de que "el comunismo" no conteste a sus obje-

ciones acerca de esta organización. Del mismo modo podría un muchacho aldeano de Gascuña quejarse de que Arago no sepa decirle en cuál de las estrellas ha establecido su corte el buen Dios.

La concentración exclusiva del talento artístico en individuos únicos y la consiguiente supresión de estas dotes en la gran masa es una consecuencia de la división del trabajo. Si, incluso en ciertas condiciones sociales, cada cual pudiera llegar a ser un pintor magnífico, esto no excluiría, ni mucho menos, el que cada cual fuese un pintor original, con lo que también en este punto quedaría reducida a un puro absurdo la distinción entre el trabajo "humano" y el trabajo "único". En todo caso, en una organización comunista de la sociedad desaparece la inclusión del artista en la limitación local y nacional, que responde pura y únicamente a la división del trabajo, y la inclusión del individuo en este determinado arte, de tal modo que sólo haya exclusivamente pintores, escultores, etc., y ya el nombre mismo expresa con bastante elocuencia la limitación de su desarrollo profesional y su supeditación a la división del trabajo. En una sociedad comunista, no habrá pintores, sino, a lo sumo, hombres que, entre otras cosas, se ocupan también de pintar.

La organización sanchesca del trabajo pone claramente de manifiesto hasta qué punto todos estos caballeros filosóficos de la substancia se contentan con simples frases. La subsunción de la "substancia" en el "sujeto", acerca de lo que pronuncian frases tan solemnes, la reducción de la "substancia", que domina el "sujeto", a un mero "accidente" de este sujeto, se revela simplemente como "vacua charlatanería".[44] Por eso se abstienen sabiamente de entrar en la división del trabajo, en la producción material y en el intercambio material, que son precisamente los que encuadran a los individuos en determinadas relaciones y actividades. Para ello, sólo se trata, en términos generales, de inventar nuevas frases en torno a la interpretación del mundo existente, frases que se convierten tanto más seguramente en grotescas fanfarronadas cuanto más creen colocarse por encima de este mundo y ponerse en contraposición con él. Y de ello tenemos un deplorable ejemplo en el propio Sancho.

3. *EL DINERO*

"El dinero es una mercancía; es, además, un *medio* esencial o un poder, pues impide que el patrimonio se fosilice, lo mantiene líquido y lo hace circular. Si conoces un medio de cambio mejor, perfectamente, pero pronto se convertirá también en dinero", pág. 364.

En la pág. 353 se llama al dinero "propiedad móvil o circulante".

En la "asociación" se mantiene, pues, en pie el dinero, esta propiedad puramente social, despojada de todo lo individual. Hasta qué punto se halla Sancho prisionero de las concepciones burguesas lo revela su búsqueda en pos de un medio de cambio mejor. En primer lugar, presupone, pues, que es necesario un medio de cambio, cualquiera que él sea, y en segundo lugar no conoce más medio de cambio que el dinero. El que un barco o un ferrocarril que transportan mercancías sean también medios de cambio no le preocupa en lo más mínimo. Por tanto, para no hablar simplemente del medio de cambio, sino específicamente del dinero, se ve obligado a incluir las demás determinaciones del dinero, a saber: la de que es el medio de cambio de circulación general, la de que mantiene líquida toda la propiedad, etc. Con lo cual se introducen también las determinaciones económicas que Sancho no conoce y que constituyen precisamente el dinero; y, con ellas, todo el estado de cosas actual, la economía de clase, la dominación de la burguesía, etc.

Sin embargo, se comienza ofreciéndonos algunos elementos acerca del —muy original— desarrollo de las crisis monetarias.

Surge el problema: "¿De dónde sacar el dinero?... No se paga con dinero, que puede escasear, sino con el patrimonio, lo único que nos permite ser pudientes... No es el dinero lo que os causa daños, sino vuestra impotencia para apoderaros de él". Después de lo cual viene el consejo moral: "Poned en acción vuestro poder, concentraos y no os faltará el dinero, vuestro dinero, dinero de vuestro cuño... Haz de saber que tendrás tanto dinero como poder tengas, pues valdrás lo que tú sepas hacerte valer", págs. 353, 364.

En el poder del dinero, en la sustantivación del medio general de cambio tanto frente a la sociedad como frente a los individuos, se manifiesta con la mayor claridad la sustantivación de las relaciones de producción y de intercambio en general. Por tanto, Sancho, como de costumbre, no sabe nada de la concatenación entre las relaciones monetarias y la producción general y el intercambio. Como buen burgués, retiene tranquilamente el dinero, como era de esperar, por lo demás, a la vista de su organización del trabajo y de su organización de la propiedad territorial. El poder material del dinero, que se manifiesta de un modo estridente en las crisis monetarias y que agobia al pequeño burgués, "deseoso de comprar", bajo la forma de la carencia permanente de dinero, es también un hecho económico extraordinariamente desagradable para el egoísta uno consigo mismo. Éste se desembaraza de sus apuros expresando a la inversa la concepción usual del pequeño burgués y creando con ello la apariencia de que la posición de los individuos ante el poder del dinero es asunto que depende puramente de la voluntad o la acción personal. Y este giro afortunado le permite después pronunciar ante el pequeño burgués asombrado y ya de suyo descorazonado ante la carencia de dinero, un sermón moral apoyado en la sinonimia, la etimología y la paráfrasis, saliendo así al paso de todos los problemas embarazosos acerca de las causas de la crisis monetaria.

La crisis monetaria consiste, ante todo, en que todos los "poderes" se ven de pronto depreciados con respecto al medio de cambio y pierden el "poder" sobre el dinero. La crisis se da precisamente cuando ya no se *puede* pagar con su "poder", sino que *hay que* pagar con dinero. Y esto, a su vez, no se produce porque haya escasez de dinero, como se imagina el pequeño burgués, juzgando la crisis con arreglo a su miseria privada, sino porque se plasma la diferencia específica entre el dinero, como la mercancía *general,* la "propiedad móvil y circulante", y todas las demás mercancías *especiales,* que de pronto dejan de ser propiedad circulante. No podemos detenernos a desarrollar aquí las causas de este fenómeno, para complacer a Sancho. Sancho, por el momento, consuela a los pequeños tenderos carentes de dinero y desconsolados, haciéndoles ver que no es el dinero la causa de la falta de dinero

y de toda la crisis, sino su incapacidad para tomarlo donde lo encuentren. Si alguien ingiere arsénico, no se crea que es éste el culpable de su muerte, sino sencillamente la incapacidad de su constitución para digerir el arsénico. Y, aunque Sancho había empezado determinando el dinero como un poder esencial, y además *específico*, como el medio general de cambio, como el dinero en sentido ordinario, al darse cuenta de las dificultades a que le llevaría esto, vira en redondo y, para suscitar la apariencia del poder personal, declara que todo poder es dinero. La dificultad, cuando surge la crisis, consiste precisamente en que "todo poder" deja de ser "dinero". Por lo demás, esto se reduce a la práctica del burgués, que se presta a aceptar en pago "todo poder" mientras es dinero y sólo pone dificultades cuando resulta difícil convertir este "poder" en dinero, momento a partir del cual ya no lo reconoce como un "poder". La dificultad, en la crisis, estriba precisamente, además, en que vosotros, pequeños burgueses, a quienes aquí se dirige Sancho, ya no podéis hacer circular el dinero de vuestro propio cuño, es decir, vuestros cheques y letras de cambio, sino que se exige de vosotros moneda contante, que vosotros ya no podéis acuñar y en la que nadie ve que ha pasado por vuestras manos. Finalmente, Sancho vuelve del revés la divisa burguesa: vales tanto como dinero tienes, diciendo: tienes tanto dinero cuanto vales, con lo que no hace cambiar nada, sino que induce simplemente a la apariencia del poder personal, expresando con ello la trivial ilusión burguesa de que cada cual es culpable de no tener dinero. De este modo, Sancho se desembaraza de la fórmula clásica: *L'argent n'a pas de maître** y puede, ahora, subir al púlpito y gritar: "¡Poned en acción vuestro poder, concentraos, y no os faltará el dinero!" "*Je ne connais pas de lieu à la bourse où se fasse le transfert des bonnes intentions*".** Le bastaría con añadir: procuraos crédito, *knowledge is power*,*** cuesta más trabajo adquirir el primer tálero que el último millón, sed ahorrativos y no gastéis más de lo que tenéis, y sobre todo no pu-

---

* El dinero no tiene dueño *(N. de la ed.)*.

** No conozco ningún lugar en la Bolsa donde se negocien las buenas intenciones *(N. de la ed.)*.

*** Saber es poder *(N. de la ed.)*.

luléis demasiado, etc., para que no se os vean las dos orejas de burro en lugar de una sola. En este hombre, para el que cada cual es aquello que puede ser y hace lo que puede hacer, todos los capítulos acaban en postulados morales.

El régimen del dinero, en la asociación stirneriana, es, pues, el régimen del dinero existente, expresado a la manera paliativa y bonachona-entusiasta del pequeño burgués alemán.

Una vez que Sancho se ha mostrado ante el mundo, así, con las orejas de su rucio, Szeliga-don Quijote se yergue en toda su talla, para, con un solemne discurso sobre la moderna caballería andante, en el que convierte al dinero en Dulcinea del Toboso, armar *en masse* a los fabricantes y *commerçants* como caballeros, es decir, como caballeros de industria. Pero este discurso persigue, además, la finalidad secundaria de demostrar que el dinero, por ser un "medio esencial", es también "esencialmente, una hija".* Extiende el brazo derecho, y dice:

"Del dinero dependen la suerte o la desgracia. En el período burgués, es un poder porque se le corteja como a una muchacha" (guardadora de puercos, *per appos.* Dulcinea) "con la que nadie se casa indisolublemente. Todo el romanticismo y el espíritu caballeresco del cortejar a un objeto anhelado revive de nuevo en la competencia. El dinero, el objeto anhelado, es raptado por los atrevidos caballeros de industria", pág. 364.

Sancho tiene ahora una razón profunda para explicarse por qué el dinero, en el período burgués, es un poder: lo es, en primer lugar, porque de él dependen la suerte o la desgracia; y, en segundo lugar, porque es una *muchacha*. Y ya sabe, además, por qué puede perder su dinero: porque nadie se casa indisolublemente con una muchacha. Ahora ya sabe el pobre diablo qué terreno pisa.

Szeliga, después de armar así caballero al burgués, convierte del modo siguiente al comunista en burgués, y concretamente en marido burgués:

"Quien tiene suerte, se lleva a su casa la novia. El andrajoso tiene suerte y se la lleva a su casa, a la *sociedad*, y des-

* Cfr. *La Sagrada Familia*, pág. 266. *(Nota de Marx y Engels).*

truye su virginidad. En su casa, ya no es la novia, sino la mujer, y con su virginidad pierde su nombre de familia. Como ama de casa, la virgen dinero se llama *trabajo*, pues *trabajo* es el nombre del marido. Pasa a ser propiedad de éste. Y, para llevar hasta el final la metáfora, tenemos que la criatura nacida del trabajo y el dinero es otra muchacha" ("esencialmente, hija"), "una muchacha soltera" (¿acaso se le ha pasado nunca por las mientes a Szeliga que una muchacha pueda nacer ya "casada" del vientre de su madre?), "es decir, dinero" (después de haber demostrado, como se ha hecho más arriba, que todo dinero es "una muchacha soltera", se comprende como la evidencia misma que "todas las muchachas solteras" son "dinero"), "es decir, dinero, pero con la descendencia *cierta* del trabajo, que es su padre" *(toute recherche de la paternité est interdite)*.* "La forma del rostro, la efigie, presenta ahora otro cuño", págs. 364, 365.

Esta historia de boda, de entierro y bautizo demuestra por sí misma convincentemente que es, "esencialmente, hija" de Szeliga, y además, hija de "descendencia cierta". Su último fundamento debe buscarse, sin embargo, en la ignorancia de su antiguo mozo de cuadra Sancho. Así se revela claramente en el final de la frase, donde vemos al orador de nuevo angustiosamente preocupado por el "cuño" del dinero, con lo que delata claramente que sigue considerando el dinero metálico como el medio de circulación más importante. Si se hubiese preocupado por estudiar un poco más de cerca las condiciones económicas del dinero en vez de trenzarle una hermosa corona verde de doncella, sabría que, para no hablar de los títulos y valores del Estado, las acciones, etc., la mayor parte del medio circulante está formada por los cheques y letras de cambio, mientras que el papel moneda representa una parte relativamente muy pequeña de él y el dinero metálico una parte menor aun. En Inglaterra, por ejemplo, circula quince veces más dinero en cheques y letras de cambio y billetes de banco que en moneda metálica. Y el mismo dinero metálico se determina puramente por el costo de producción, es decir, por el trabajo. Salía, pues, sobrando aquí todo el

* Se prohíbe toda investigación de la paternidad *(N. de la ed.)*.

largo proceso de filiación cavilado por Stirner. Las solemnes reflexiones que urde Szeliga en torno a un medio de cambio basado en el trabajo y distinto, sin embargo, del dinero actual y que cree haber descubierto en los comunistas, sólo demuestran, una vez más, la simpleza con que nuestra noble pareja cree a pies juntillas en todo lo que lee.

Al cabalgar de nuevo hacia su casa después de esta caballeresca y "romántica" campaña en pos "de una esposa", no llevan consigo a la "suerte", ni menos aun a "la novia", y menos que nada al "dinero", sino que se llevan a lo sumo un "andrajoso" al otro.

4. *EL ESTADO*

Hemos visto cómo Sancho mantiene en su "asociación" la forma actual de la propiedad sobre la tierra, la división del trabajo y el dinero tal y como estas condiciones viven en la representación de un pequeño burgués. A primera vista se comprende que, partiendo de estas premisas, Sancho no podía prescindir del Estado.

En primer lugar, su propiedad recién adquirida debe adoptar la forma de una propiedad garantizada, jurídica. Ya lo hemos oído: "Aquello de que todos quieren participar será sustraído al individuo que quiere poseerlo él solo" (pág. 330). Aquí, se impone, por tanto, la voluntad colectiva frente a la del individuo aislado. Como cualquiera de los egoístas unos consigo mismos puede hallarse en desacuerdo con los otros y entrar, por consiguiente, en contradicción con ellos, es necesario que la voluntad colectiva cobre también expresión frente a la del individuo aislado "y esta voluntad se llama la *voluntad del Estado*" (pág. 357). Las determinaciones de esta voluntad serán, entonces, las determinaciones *jurídicas*. Y la ejecución de esta voluntad colectiva hará necesarias, a su vez, medidas represivas y un poder público. "Las asociaciones multiplicarán, así, en este asunto" (en la propiedad) "los medios del individuo y *asegurarán* su propiedad *atacada*" (garantirán, pues, la propiedad garantizada, es decir, la propiedad jurídica, es decir, la propiedad

que Sancho no posee "incondicionalmente", sino que le concede "en feudo" la "Asociación"), pág. 342.

Con las condiciones de la propiedad se sobreentiende que se restaura todo el derecho civil, y el propio Sancho nos expone, por ejemplo, la teoría del contrato ajustándose por entero al sentido de los juristas, como sigue:

"No tiene tampoco importancia alguna el que Yo renuncie de por Mí a tal o cual libertad, por ejemplo mediante un *contrato*", pág. 409. Y, para "asegurar" los contratos "atacados", no tendrá tampoco "importancia alguna" el que, a su vez, se someta a los tribunales de justicia y a todas las consecuencias actuales de un proceso civil.

Con lo cual, "saliendo poco a poco de las tinieblas y de la noche", nos vamos acercando de nuevo a las condiciones existentes, sólo que a través de la enana representación del pequeño burgués alemán.

Sancho confiesa:

"Por lo que se refiere a la libertad, no existe una diferencia esencia entre el Estado y la asociación. Tampoco ésta puede nacer y subsistir sin que se limite de muy diversos modos la libertad, lo mismo que el Estado es incompatible con la libertad omnímoda. La restricción de la libertad es siempre inevitable, pues no es posible *desembarazarse* de todo; no se puede volar como un pájaro, simplemente porque se quiera volar, etc.... La asociación entrañará todavía no pocas privaciones de libertad y de libre arbitrio, pues su fin no es precisamente la libertad, ya que, por el contrario, sacrifica ésta a la *propia individualidad*, aunque solamente a ella", págs. 410, 411.

Prescindiendo por el momento de esa cómica distinción entre libertad y propia individualidad, tenemos que Sancho, en su asociación, sacrifica su "propia individualidad" por medio de las instituciones *económicas*, sin quererlo. Como auténtico "creyente en el Estado" sólo ve una limitación allí donde comienzan las instituciones políticas. Deja subsistente la vieja sociedad, y con ella la sumisión de los individuos a la división del trabajo, con lo que no puede sustraerse al destino de que la división del trabajo y la ocupación y la situación de vida que ésta le asignen le imponga una "pro-

pia individualidad" aparte. Si, por ejemplo, le toca en suerte trabajar como oficial cerrajero en Willenhall, la "propia individualidad" que se le imponga consistirá en una deformación de los huesos de la cadera, que le producirán una "pata de atrás"; y si "el fantasma del título de su Libro" tiene que ganarse la vida como hilandera junto al huso, su "propia individualidad" consistirá en el anquilosamiento de las rodillas. Y, aun suponiendo que nuestro Sancho conserve su viejo oficio de campesino vasallo, el que le había asignado ya Cervantes y que ahora declara que es su propia profesión, la que él profesa, le corresponderá, por virtud de la división del trabajo y de la separación de la ciudad y el campo, la "propia individualidad" de verse excluido de todo intercambio mundial y, por consiguiente, de toda cultura, y convertido en una simple bestia local.

De este modo, Sancho pierde en la asociación, *malgré lui,** su propia individualidad por obra de la organización social, si es que, por una vez excepcionalmente, interpretamos este concepto en el sentido de la individualidad. Y el hecho de que renuncie, además, a su libertad por medio de la organización política es algo perfectamente consecuente y viene a demostrar más claramente todavía hasta qué punto tiende a asimilarse el estado actual en la asociación.

La diferencia esencial entre la libertad y la propia individualidad es, por tanto, la que media entre el estado actual y la "asociación". Ya hemos visto cuán esencial es esta diferencia. Es posible que la mayoría de su asociación no se preocupe tampoco de esta diferencia, sino que deje que ella le decrete el "desembarazamiento", y si esto no le tranquiliza, le demostrará con su propio "libro", en primer lugar, que no existen esencias, sino que las esencias y las diferencias esenciales son "lo sagrado"; en segundo lugar, que la asociación, con arreglo a "la naturaleza de las cosas" y al "concepto de las relaciones", no tiene por qué preguntar por nada; y, en tercer lugar, que no afecta para nada a su propia individualidad, sino simplemente a su libertad para manifestarla. Le demostrará, tal vez, si "espera a suprimir

* A pesar de él *(N. de la ed.)*.

toda constitución", que sólo limita su libertad cuando le mete en la cárcel, cuando le condena a ser apaleado, o cuando le arranca una pierna, que él es *partout et toujours** "él mismo", siempre y cuando pueda exteriorizar la vida de un pólipo, de una ostra o aunque sólo sea la de un cadáver de rana galvanizado. Ella se encargará de fijar por su trabajo, como más arriba hemos visto ya, una "determinación de precio", sin "consentir una valorización realmente *libre*" (!) "de su propiedad", ya que con ello sólo limita su libertad, pero no su propia individualidad, cosas todas que Sancho, en la pág. 338, reprocha al Estado. "¿Qué puede, pues, hacer" el siervo campesino Sancho? Atenerse a sí mismo y "no preguntar para nada por" la asociación (*ibíd.*). Y le insinuará, por último, cuantas veces se queje de las trabas que se le imponen, que mientras pueda considerar las libertades como manifestaciones de su propia individualidad, podrá también tomarse la libertad de considerar las manifestaciones de su propia individualidad como libertades.

Así como, más arriba, la diferencia entre el trabajo humano y el trabajo único no era, como hemos visto, más que una lamentable asimilación de la ley de la oferta y la demanda, tenemos que la diferencia entre la libertad y la propia individualidad no es, ahora, más que una lamentable asimilación de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, como dice M. Guizot, entre la *liberté individuelle* y el *pouvoir public.*** Tanto es así, que en lo que sigue puede copiar casi al pie de la letra a Rousseau:

"El convenio en virtud del cual cada cual tiene que sacrificar una parte de su libertad" no se establece "en modo alguno en aras de algo general, ni siquiera en aras de otro hombre", sino que "Yo sólo Me avengo a él *en Mi propio interés.* Y, por lo que se refiere al sacrificio, no sacrifico más que lo que no hallo en Mi poder; es decir, no sacrifico absolutamente nada", pág. 418. Esta cualidad la comparte el siervo campesino uno consigo mismo con cualquier otro siervo campesino y, en general, con todo individuo que jamás haya

* Siempre y dondequiera (*N. de la ed.*).
** La libertad individual y el poder público (*N. de la ed.*).

vivido sobre la tierra. Acerca de esto puede consultarse también la obra de Godwin, *Political Justice.* Sancho, dicho sea de pasada, parece poseer la propia individualidad de creer que en Rousseau los individuos celebran su contrato en aras de lo general, cosa que a Rousseau jamás se le pasa por las mientes.

Sin embargo, todavía le queda un consuelo.

"El Estado es *sagrado*..., pero la asociación... *no* lo es". Y en ello reside "la gran diferencia entre el Estado y la asociación", pág. 411. Toda la diferencia se reduce, pues, a que la "asociación" es el Estado moderno real y efectivo, mientras que el "Estado" es la ilusión stirneriana del Estado prusiano, que Sancho confunde con el Estado en general.

5. *LA SUBLEVACIÓN*

Sancho se fía tan poco, en fin de cuentas, en sus sutiles distinciones entre el Estado y la asociación, entre lo sagrado y lo no sagrado, entre lo humano y lo único, entre la propia individualidad y la libertad, etc., que tiene que recurrir a la *ultima ratio* * del egoísta uno consigo mismo, a la sublevación. Pero, esta vez no se subleva contra sí mismo, como antes pretextaba hacerlo, sino contra la asociación. Se reservaba el ver claro acerca de todos los puntos al llegar a la asociación, acerca de la sublevación como de los demás.

"Si no estoy de acuerdo con la comunidad, me rebelo en contra de ella y defiendo mi propiedad", pág. 343.

"Si no prospera" la sublevación, la asociación "lo excluirá (encarcelándolo, desterrándolo, etc.)", págs. 256, 257.

Sancho trata de asimilarse aquí los *droits de l'homme* ** de 1793, entre los que figura el derecho a la insurrección, un derecho humano que, naturalmente, produce amargos frutos para quien lo ejerce con arreglo a su "propio" modo de ver.

Toda la asociación de Sancho se reduce, pues, a lo siguiente. Mientras que más arriba, en la crítica, sólo enfocaba

---

* Último recurso *(N. de la ed.).*

** Derechos del hombre *(N. de la ed.).*

las condiciones existentes por el lado de la ilusión, al llegar a la asociación trata de compenetrarse con estas condiciones en su contenido real, haciendo valer este contenido frente a las ilusiones anteriores. Pero, en este intento, nuestro ignorante maestro de escuela, como es natural, tenía que fracasar estrepitosamente. Intenta por una vez y a título de excepción, asimilarse "la naturaleza de las cosas" y "el concepto de la relación", pero sin conseguir "despojar del espíritu de lo extraño" a ninguna cosa ni a ninguna relación.

Y ahora, habiendo conocido ya la asociación bajo su forma real, sólo nos resta detenernos a examinar las ideas quiméricas que acerca de ella se forma Sancho, es decir, la religión y la filosofía de la asociación.

6. *RELIGIÓN Y FILOSOFÍA DE LA ASOCIACIÓN*

Volvemos a comenzar por el punto de que más arriba arrancábamos para estudiar la asociación. Sancho emplea dos categorías: la de la propiedad y la del patrimonio. Las ilusiones acerca de la propiedad corresponden, fundamentalmente, a los datos positivos referentes a la propiedad territorial; las relativas al patrimonio, a los datos sobre la organización del trabajo y al régimen del dinero en la "asociación".

A) LA PROPIEDAD

Pág. 331. "El mundo Me pertenece". Interpretación de su derecho enfitéutico sobre la parcela.

Pág. 343. "Soy propietario de todo aquello que necesito": paráfrasis paliativa de que sus necesidades son su fortuna y de que lo que necesita como campesino siervo está condicionado por su situación. Del mismo modo afirman los economistas que el obrero es propietario de todo aquello que necesita en cuanto obrero. Véase en Ricardo el razonamiento acerca del salario mínimo.

Pág. 343. "Pero, ahora, todo Me pertenece a Mí". Tonada musical que acompaña a su tasa sobre el salario, a su

parcela, a su crisis permanente de dinero y a su exclusión de todo aquello que la "sociedad" no quiere que posea él solo. Es la misma frase con que nos encontramos en la pág. 327, expresada así: "Sus bienes" (es decir, los del otro) "son Míos, razón por la cual Yo actúo como propietario en la medida de Mi poder". Este altisonante *allegro marciale* va convirtiéndose del siguiente modo en una suave cadencia, en la que poco a poco acaba sentándose sobre el trasero, que es la suerte habitual de Sancho.

Pág. 331: "El mundo Me pertenece. ¿Acaso decís vosotros" (los comunistas) "otra cosa cuando afirmáis, a la inversa, que el mundo pertenece a *todos?* Todos son Yo y siempre Yo, etc." (por ejemplo, "Robespierre, por ejemplo, Saint-Just, etc.".

Pág. 415: "Yo soy Yo y tú eres Yo, pero... este Yo, en el que todos son iguales, es solamente Mi pensamiento, una generalidad" (lo sagrado). La variante práctica de este tema la encontramos en la

pág. 330, donde los "individuos", como una masa colectiva" (es decir, todos) se enfrentan a los "individuos sueltos" (es decir, Yo, a diferencia de todos) como poder regulador.

Estas disonancias se armonizan, pues, finalmente, en el aquietador acorde final según el cual lo que Yo no poseo es, en todo caso, propiedad de otro "Yo". Así, pues, la "propiedad sobre todo" no es más que la interpretación de que cada cual posee una propiedad exclusiva.

Pág. 336. "Pero la propiedad sólo es Mi propiedad cuando la poseo incondicionalmente. Como Yo incondicional, poseo propiedad, ejerzo un comercio libre". Y ya sabemos que cuando en la asociación no se respetan la libertad de comercio y la incondicionalidad, con ello sólo se atenta contra la libertad, y no contra la propia individualidad. La "propiedad incondicional" es un suplemento congruente de la propiedad "asegurada", garantizada, dentro de la asociación.

Pág. 342. "En opinión de los comunistas, la propietaria debe ser la comunidad. A la inversa, Yo soy propietario y sólo Me entiendo con los otros acerca de Mi propiedad". En la pág. 329, veíamos cómo "*la société* se constituye en *pro-*

pietaria", y en la pág. 330 cómo "excluirá de *su* propiedad a los *individuos*". Veíamos, en fin de cuentas, cómo se implanta el régimen de los feudos tribuales, el más tosco punto de arranque del feudalismo. Según la pág. 416, "feudalismo = carencia de propiedad", razón por la cual, en la mismísima página, "la propiedad es reconocida en la asociación, y solamente en la asociación", y esto por la razón suficiente de que "ya no se recibe de nadie en feudo lo que es de uno" (*ibíd.*). Es decir, en el régimen feudal anterior "la esencia" era el señor feudal; en la asociación es la *société*. De donde, por lo menos, se desprende que Sancho ejerce una propiedad "exclusiva", aunque no "garantizada", ni mucho menos, sobre la "esencia" de la historia anterior.

En relación con la pág. 330, según la cual todo individuo queda excluido de aquello que la sociedad no considera conveniente concederle como algo exclusivo suyo, y con el régimen del Estado y el derecho de la asociación, se halla la

pág. 369: "Sólo será propiedad jurídica y legítima de otro, aquello que tú consideres conveniente que lo sea. Si dejas de considerarlo conveniente, perderá su legitimidad para ti, y te reirás del derecho absoluto sobre ello". Con lo que documenta el hecho asombroso de que lo que rige como derecho en la asociación no necesita ser legítimo para él —un indiscutible derecho humano—. Y si en la asociación rige la institución de los viejos parlamentos franceses, que tanto ama Sancho, podrá incluso hacer constar en el *greffe* * su voluntad en contrario debidamente protocolizada, teniendo con ello el consuelo de que no puede uno "desembarazarse de todo".

Las tesis anteriores parecen hallarse en contradicción consigo mismas, entre sí y con la realidad de la asociación. La clave del misterio se contiene, sin embargo, en la ya citada ficción jurídica de que allí donde se ve excluido de la propiedad de otros, se limita a ponerse de acuerdo con éstos. Y esta ficción se desarrolla más en detalle en las frases siguientes:

* Cancillería del juzgado *(N. de la ed.)*.

Pág. 369. "Esto" (es decir, el respeto a la propiedad ajena) "termina allí donde, aun cediendo a otro aquel árbol, como puedo ceder a otro, por ejemplo, mi bastón, etc., no lo considero, sin embargo, de antemano, como ajeno a Mí, es decir, como sagrado. Lejos de ello,... sigue siendo Mi propiedad en la medida en que lo cedo a otro, es y sigue siendo Mío. En el patrimonio del banquero no veo nada ajeno".

Pág. 328. "No me retiro tímidamente ante tu propiedad y ante vuestra propiedad, sino que la *considero* siempre como propiedad Mía, en lo que no necesito respetar nada. ¡Haced vosotros lo mismo con lo que Yo llamo Mi propiedad! Con esta *concepción,* nos será más fácil entendernos entre nosotros".

Si Sancho, con arreglo a los estatutos de la asociación, es tratado "a culatazos" cuando alarga la mano para apoderarse de la propiedad ajena, dirá que su "propia individualidad" consiste en alargar la mano, pero la asociación decretará que Sancho se ha tomado una "libertad". Y si Sancho es "libre" de alargar la mano, la asociación, en virtud de su "propia individualidad", ordenará que lo apaleen por ello.

La realidad es la siguiente. En la asociación se mantiene, como hemos visto, la propiedad burguesa, y especialmente la propiedad pequeñoburguesa y de los pequeños campesinos. Lo único que cambia es la *interpretación,* la "*concepción*", razón por la cual Sancho hace siempre hincapié en aquello que "se considera". El "acuerdo" se establece haciendo que esta nueva filosofía de la consideración gane *consideración en la asociación toda. Esta filosofía consiste,* en primer lugar, en considerar que toda relación, ya la establezcan las condiciones económicas o la imponga la coacción directa, es una relación de "acuerdo"; en segundo lugar, en imaginarse que toda propiedad ajena es siempre cedida a los demás por nosotros mismos y que sólo la conservan mientras nosotros tengamos el poder necesario para arrebatársela, y si nunca llegamos a adquirir este poder, *tant mieux;** en tercer lugar, en que Sancho y su asociación se garanticen en teoría la ausencia mutua de respeto, mientras

* Tanto mejor *(N. de la ed.).*

que, en la práctica, la asociación, por medio del palo, llega a un "acuerdo" con Sancho, y, por último, en que este "acuerdo" no pase de ser una frase, ya que todo el mundo sabe que los demás sólo se prestan a él con el designio secreto de echarlo de nuevo por tierra a la primera ocasión que se presente. Yo veo en tu propiedad, no la tuya, sino la Mía; y como todo Yo hace lo mismo, resulta que todos ellos ven en esto lo *general*, con lo que habremos llegado a la interpretación moderna, filosófico-alemana, de la propiedad privada usual, especial y exclusiva.

A la filosofía de la asociación sobre la propiedad pertenecen, además, entre otras, las siguientes manías, que se derivan del sistema de Sancho:

Pág. 342, que en la asociación puede adquirirse la propiedad por la falta de respeto; pág. 351, que "todos nos hallamos dentro del todo" y que Yo "no tengo más que alargar la mano hasta donde pueda", mientras que la asociación toda se cuenta entre las siete vacas flacas de Faraón, y finalmente, que Sancho "abriga pensamientos" que "se hallan en su Libro", lo que, en la pág. 374, se canta en la incomparable oda dirigida a sí mismo e imitada de las tres odas de Heine a Schlegel: "*¡Tú, que* abrigas pensamientos como los que se hallan en Tu Libro, absurdos!" Tal es el himno que Sancho se decreta provisionalmente a sí mismo y acerca del cual la asociación se pondrá más tarde "de acuerdo" con él.

Por último, se entiende aun sin necesidad de llegar a un "acuerdo", que la propiedad en sentido extraordinario, de la que hemos hablado ya en la fenomenología, es aceptada en la asociación, en función de pago, como "propiedad móvil" y "circulante". Acerca de los hechos simples, tales como el de que Yo siento simpatías, de que hablo con otros, de que Me han amputado (o arrancado) una pierna, la asociación llegará a un acuerdo, en el sentido de que "el sentimiento de quienes lo sienten es también lo Mío, una propiedad", pág. 387; de que también los oídos y las lenguas de otros son Mi propiedad, y de que son Mi propiedad, asimismo, las relaciones mecánicas. De este modo, el acaparamiento, en la asociación, consiste, fundamentalmente, en que

todas las relaciones se convierten, por medio de una fácil paráfrasis, en relaciones de propiedad. Este modo nuevo de expresarse "males" que ya ahora hacen estragos constituye "un medio o patrimonio esencial" en la asociación y compensará venturosamente el déficit inevitable de medios de vida, gracias al "*talento social*" de Sancho.

B) EL PATRIMONIO

Pág. 216: "Conviértase cada uno de vosotros en un *todopoderoso Yo!*"

Pág. 353: "¡Piensa en el acrecentamiento de tu patrimonio!"

Pág. 420: "¡Velad por el valor de vuestras dotes!"

"¡Mantened su precio alto!"

"¡No os prestéis a darlas por menos de lo que valen!"

"¡No os dejéis convencer de la falta de valor de vuestra mercancía!"

"¡No permitáis que se burlen de vosotros con un precio irrisorio!"

"¡Imitad a los valientes!", etc.

Pág. 420: "¡Valorizad vuestra propiedad!"

"¡Valorízate!"

Estas pequeñas sentencias morales, que Sancho aprendió de un traficante judío andaluz cuando enseñaba a su hijo normas de vida y comerciales, y que ahora va sacando de sus alforjas, forman el patrimonio principal de la asociación. La base de todas estas sentencias es la gran sentencia de la pág. 351: "Todo lo que puedas hacer,* es tu patrimonio".* Esta sentencia, o no tiene ningún sentido, es decir, un sentido puramente tautológico, o es una completa necedad. Es tautología, cuando dice: puedes lo que puedes. Necedad, cuando trata de expresar el patrimonio núm. 2, el patri-

---

* *Vermögen* = patrimonio; *vermögen* = poder, poder hacer (*N. de la ed.*).

monio "en sentido ordinario", el patrimonio comercial, basándose *además en esta etimología.* La colisión estriba precisamente en que se atribuye a mi patrimonio algo que éste no puede hacer, por ejemplo, la capacidad de hacer versos y de hacer de estos versos dinero. Se espera y exige de mis medios algo completamente distinto del producto propio y peculiar de ellos, es decir, un producto que depende de condiciones ajenas y que no tiene absolutamente nada que ver con mis posibilidades. En la asociación, esta dificultad se resuelve mediante la sinonimia etimológica. De este modo, nuestro egoísta maestro de escuela especula con un puesto preeminente en la asociación. Por lo demás, esta dificultad es sólo aparente. Es la máxima usual medular y moral del burgués: *anything is good to make money of,** que Sancho desarrolla aquí con su estilo grandilocuente.

C) MORAL, COMERCIO, TEORÍA DE LA EXPLOTACIÓN

Pág. 352. "Os comportáis egoístamente cuando no os consideráis los unos a los otros ni como poseedor ni como andrajoso o como trabajador, sino como una parte de vuestro patrimonio, como *sujetos utilizables.* Entonces, no suministráis nada para su haber ni al poseedor o propietario ni al que trabaja, sino solamente a aquél a quien utilizáis. ¿Puede sernos útil un rey?, se preguntan los norteamericanos, y contestan: ni él ni su trabajo valen un centavo para Nosotros".

Por el contrario, en la pág. 229, reprocha al período burgués: "En vez de tomarme tal y como soy, sólo se tienen en cuenta Mi propiedad, Mis cualidades y se concierta conmigo una alianza matrimonial solamente en gracia a lo que Yo poseo. Es como si se concertase un matrimonio con lo que Yo tengo, y no con lo que Yo soy". Es decir, sólo se toma en cuenta lo que Yo soy para los otros, lo que en Mí puede utilizarse; se Me trata como sujeto utilizable. Sancho escupe

* Todo es bueno para sacar dinero de ello *(N. de la ed.).*

en la sopa del "período burgués", para luego tragársela toda él solo en la asociación.

Cuando los individuos de la sociedad actual se consideran unos a otros como poseedores, como trabajadores y, si Sancho quiere, como andrajosos, esto sólo quiere decir que se tratan unos a otros como sujetos utilizables, hecho que sólo un individuo tan poco utilizable como Sancho puede poner en duda. El capitalista que "considera como trabajador" al obrero, sólo lo toma en consideración porque necesita obreros; y otro tanto hace el obrero con el capitalista, del mismo modo que los norteamericanos, en opinión de Sancho (sería bueno que nos dijera de qué fuente ha tomado este hecho histórico) no *necesitan* un rey *por la razón* de que no pueden utilizarlo *como obrero*. Es un ejemplo más que Sancho escoge con su torpeza característica y que demuestra precisamente lo contrario de lo que él se propone demostrar.

Pág. 395. "Tú no eres para mí otra cosa que un alimento que Yo ingiero, lo mismo que Yo soy ingerido y consumido por ti. Sólo mantenemos el uno con el otro una relación: la de la utilizabilidad, la utilidad y el uso".

Pág. 416. "Nadie es para Mí una persona respetable, tampoco el prójimo, sino solamente, como otros *seres*" (!), "un *objeto* por el que siento o no siento simpatía, un objeto que me interesa o no me interesa, un sujeto utilizable o no utilizable".

La relación de "utilización", que será en la asociación la única relación entre los individuos, se parafrasea al mismo tiempo y se convierte en el mutuo "*ingerirse como alimento*". También los "cristianos consumados" de la asociación participan naturalmente en la cena eucarística, aunque no se comen en ella los unos a los otros.

Hasta qué punto esta teoría de la mutua explotación, desarrollada por Bentham hasta la saciedad, pudo concebirse a comienzos de este siglo como una fase del siglo anterior, lo pone ya de manifiesto Hegel en la *Fenomenología*. Consúltese en esta obra el capítulo titulado "La lucha del Siglo de las Luces contra la superstición", donde la teoría de la uti-

lizabilidad se expone como el resultado final de la Ilustración. La aparente necedad que reduce todas las múltiples relaciones entre los hombres a *una sola* relación, la de la utilizabilidad, esta abstracción aparentemente metafísica, brota del hecho de que, dentro de la moderna sociedad burguesa, todas las relaciones aparecen prácticamente encuadradas dentro de una sola, que es la relación abstracta del dinero y el comercio. Esta teoría surgió con Hobbes y Locke, simultáneamente con la primera y la segunda revolución inglesa, los primeros golpes con los cuales la burguesía conquistó para sí poder político. Claro está que en los escritores económicos era ya antes una premisa tácita. La ciencia en que tiene su verdadero asiento esta teoría de la utilidad es la economía; cobra su verdadero contenido en los fisiócratas, por haber sido éstos los primeros que resumieron sistemáticamente la economía. Ya en Helvecio y en Holbach nos encontramos con una idealización de esta teoría, que corresponde por entero a la actitud de oposición de la burguesía francesa antes de la revolución. Holbach explica todas las actividades de los individuos en sus relaciones mutuas como una relación de utilidad y utilización, entre otras, por ejemplo, el lenguaje, el amor, etc. Las relaciones reales que aquí se dan por supuestas son, por tanto, el lenguaje, el amor, determinadas manifestaciones de determinadas cualidades de los individuos. Estas relaciones no encierran, según la teoría a que nos estamos refiriendo, el sentido *propio y peculiar* de ellas mismas, sino que son expresión y manifestación de una tercera relación que se desliza por debajo de ellas y que es la *relación de utilidad o de utilización.* Y esta *transcripción* deja de ser algo carente de sentido y arbitraria tan pronto como aquellas relaciones no valen para los individuos en función de ellas mismas, como su propia manifestación, sino más bien como formas o disfraces, no de la categoría de la utilización, en modo alguno, sino de un tercer fin o de una tercera relación real, que recibe el nombre de relación de utilidad. El carnaval en el lenguaje sólo tiene sentido cuando es expresión inconsciente o consciente de un carnaval real. Y, en este caso, la relación de utilidad encierra un sentido perfectamente determinado, a saber, el de que yo hago algo útil para mí al menoscabar a

otro *(exploitation de l'homme par l'homme)*;* además, en este caso, la utilidad que yo extraigo de una relación es algo totalmente ajeno a esta relación, como veíamos ya más arriba al hablar del patrimonio, en que se exigía de todo patrimonio un producto ajeno a él, relación determinada por las condiciones sociales, que es precisamente la relación de utilidad. Esto es lo que realmente ocurre con el burgués. Para él, solamente *una* relación, la relación de explotación, vale por ella misma; todas las demás, sólo valen en cuanto pueden ser absorbidas por aquélla, e incluso en los casos en que se encuentra con relaciones que no pueden subordinarse directamente a la de explotación, las supedita a ellas, por lo menos, en el plano de la ilusión. La expresión material de esta utilidad es el dinero, el representante de los valores de todas las cosas, de los hombres y las relaciones sociales. Por lo demás, a primera vista se ve que la categoría "utilizar" se abstrae de las relaciones reales de intercambio en que me hallo con los otros individuos, y en modo alguno de la reflexión y la mera voluntad y que luego, a la inversa, aquellas relaciones se hacen pasar por la realidad de esta categoría abstraída de ellas mismas, lo que es un método de proceder perfectamente especulativo. Exactamente del mismo modo y con el mismo derecho exponía Hegel todas las relaciones como relaciones del espíritu objetivo. La teoría de Holbach no es, pues, otra cosa que la ilusión filosófica, históricamente legítima, acerca de la burguesía, que en aquel momento comenzaba a ascender en Francia y cuyo afán de explotación podía interpretarse todavía como el afán de los individuos por desarrollarse plenamente en un intercambio libre ya de las viejas trabas feudales. Y no cabe duda de que la emancipación, enfocada desde el punto de vista de la burguesía, es decir, la competencia, era, en el siglo XVIII, la única manera posible de abrir ante los individuos una nueva trayectoria de desarrollo más libre. La proclamación teórica de la conciencia congruente con esta práctica burguesa, de la conciencia de la mutua explotación como la relación general entre todos los individuos, representaba, asimismo, un progreso audaz y abierto, una *ilustración* profanatoria sobre el ropaje político, patriarcal, religioso y afec-

* Explotación del hombre por el hombre *(N. de la ed.)*.

tivo de la explotación bajo el feudalismo; un ropaje que correspondía a la forma que la explotación revestía en aquel entonces y que, sobre todo, los escritores de la monarquía absoluta se habían ocupado de sistematizar.

Aun cuando Sancho, en su "Libro", hubiese hecho exactamente lo mismo que Helvecio y Holbach en el siglo pasado, aun seguiría siendo ridículo el anacronismo. Pero, ya hemos visto que, en vez del egoísmo burgués activo, nos sirve su fanfarrón egoísmo uno consigo mismo. El único mérito que se le debe reconocer le corresponde contra su voluntad y sin que él lo sepa: es el mérito de ser la expresión del pequeño burgués alemán de hoy que aspira a llegar a ser burgués. Era perfectamente lógico que, actuando en la práctica de un modo tan mezquino, tan tímido y tan vacilante, "el Único" se vengase de ello presentándose ante el mundo de un modo no menos fanfarrón, gritón e insolente, entre sus representantes filosóficos; lo mismo que encaja perfectamente en las condiciones de los burgueses el que no quieran saber nada de su charlatán teórico y que él no quiera saber nada de ellos, el que no se muestren de acuerdo entre sí y el que él se vea obligado a predicar el egoísmo uno consigo mismo; tal vez Sancho se percate, ahora, de cuál es el cordón umbilical que une *su* "asociación" con la Asociación Aduanera (*Zollverein*).

Los progresos de la teoría de la utilidad y de la explotación, sus diferentes fases, aparecen perfectamente coordinados con las diferentes fases de desarrollo de la burguesía. En Helvecio y en Holbach, esta teoría no llegó a pasar nunca, en cuanto a su contenido real, de transcribir el modo de expresarse de los escritores de la época de la monarquía absoluta. Era otro modo de expresarse, en el que se revelaba más que el hecho mismo el deseo de reducir todas las relaciones a la relación de explotación, de explicar el intercambio por las necesidades materiales y los modos de satisfacerlas. El problema estaba planteado. Hobbes y Locke tenían a la vista tanto el desarrollo anterior de la burguesía holandesa (ambos habían vivido algún tiempo en Holanda) como las primeras acciones políticas por medio de las cuales la burguesía de Inglaterra había logrado salir de su aislamiento local y provincial y una fase ya relativamente desarrollada de la manu-

factura, del comercio marítimo y de la colonización; principalmente Locke, quien escribía coincidiendo con el período inicial de la economía inglesa, con el nacimiento de las sociedades anónimas, de la banca inglesa y de la dominación marítima de Inglaterra. En ellos, y sobre todo en Locke, la teoría de la explotación aparece todavía directamente vinculada con el contenido económico. Helvecio y Holbach tenían ante sí, además de la teoría inglesa y del desarrollo anterior de la burguesía de Holanda e Inglaterra, a la burguesía francesa, que luchaba aún por desarrollarse libremente. En Francia, principalmente, el espíritu comercial general del siglo XVIII, se extendía bajo la forma de la especulación a todas las clases. Ya por aquel entonces se ocupaba toda Francia de los apuros financieros del gobierno y de los correspondientes debates sobre las cargas fiscales. Añádase a esto que París era, en el siglo XVIII, la única ciudad cosmopolita, la única en que se mantenía un intercambio personal entre individuos de todas las naciones. Estas premisas, unidas al carácter más universal de los franceses en general, dieron a la teoría de Helvecio y Holbach su peculiar matiz general, pero al mismo tiempo la despojaron del contenido económico positivo con que todavía nos encontramos entre los ingleses. La teoría, que entre los ingleses era la simple comprobación de un hecho, se convierte entre los franceses en un sistema filosófico. Esta generalidad despojada del contenido positivo, tal como se presenta en Helvecio y Holbach, difiere esencialmente de la totalidad preñada de contenido que sólo habrá de presentarse en Bentham y en Mill. La primera corresponde a la burguesía combativa y todavía no desarrollada; la segunda, a la burguesía ya desarrollada y dominante. El contenido de la teoría de la explotación, descuidado por Helvecio y Holbach, fue desarrollado y sistematizado, a la par que por el segundo, por los fisiócratas; pero, como éstos se basaban en las condiciones económicas, todavía no desarrolladas, de Francia, donde aún subsistía el régimen feudal que hacía de la propiedad de la tierra el factor fundamental, siguieron prisioneros de las concepciones feudales en el sentido de considerar la propiedad territorial y el trabajo agrícola como la [fuerza productiva] que condicionaba toda la organización de la sociedad. El desarrollo ulterior de la teoría de la explotación corrió, en In-

glaterra, a cargo de Godwin, y principalmente de Bentham, quien fue reincorporando poco a poco el contenido económico que los franceses habían abandonado, a medida que, tanto en Inglaterra como en Francia, se hacía valer la burguesía. El libro de Godwin, *Political Justice,** fue escrito durante el período del Terror y las obras principales de Bentham se escribieron durante y después de la Revolución Francesa y del desarrollo de la gran industria en Inglaterra. Por último, en James Mill la teoría de la utilidad aparece ya, en definitiva, totalmente fundida con la economía.

La economía, que antes era estudiada, bien por los financieros, los banqueros y los comerciantes, es decir, en general, por gente que se ocupaba directamente de las condiciones económicas, bien por hombres de cultura general como Hobbes, Locke y Hume, que veían en ella una rama del saber enciclopédico, fue elevada por los fisiócratas al plano de una ciencia especial y tratada a partir de ellos en concepto de tal. Como ciencia especial, se asimiló las demás relaciones, las políticas, las jurídicas, etc., en la medida en que las reducía a relaciones de tipo económico. Pero sólo consideraba esta absorción de todas las relaciones como uno de los aspectos de éstas, dejándolas en pie, por lo demás, con su propia y especial significación, al margen de la economía. La absorción total de todas las relaciones existentes por la relación de utilidad, la exaltación incondicional de esta relación de utilidad al contenido único de todas las demás sólo aparece al llegar a Bentham, en el momento en que, después de la Revolución Francesa y del desarrollo de la gran industria, la burguesía entró en escena ya no como una clase especial, sino como la clase cuyas condiciones son las condiciones de toda la sociedad.

Una vez agotadas las paráfrasis sentimentales y morales que formaban entre los franceses todo el contenido de la teoría de la utilidad, ya sólo quedaba para el desarrollo ulterior de esta teoría, el problema de saber cómo había que utilizar, explotar a los individuos y a las condiciones. Entre tanto, la economía se había encargado de dar respuesta a esta pregunta; el único progreso posible consistía en introducir el

---

* "Justicia política" *(N. de la ed.)*.

contenido económico. Fue el progreso que llevó a cabo Bentham. Pero ya la economía había manifestado, para entonces, que las condiciones fundamentales de la explotación se hallaban determinadas, a grandes rasgos, por la producción misma, independientemente de la voluntad de los individuos y que éstos se encontraban ya con ellas, listas y acabadas. A la teoría de la utilidad no le quedaba, pues, más margen de especulación que la posición de los individuos ante estas grandes condiciones, la explotación privada por parte de los individuos del mundo con el que se encontraban. Acerca de esto se entregan a largas reflexiones morales Bentham y su escuela. Y esto asigna también un horizonte limitado a toda la crítica del mundo existente por la teoría de la utilidad. Aprisionada en las condiciones de la burguesía, sólo podía criticar las condiciones heredadas de una época anterior y que se interponían ante el desarrollo de la burguesía. De aquí que la teoría de la utilidad, aun desarrollando el entronque de todas las condiciones existentes con las condiciones de orden económico, sólo pueda hacerlo de un modo limitado. La teoría de la utilidad ostentaba desde el primer momento el carácter de la teoría de la utilidad común; pero este carácter sólo adquirió su plenitud de contenido al introducirse en él las condiciones económicas, especialmente la división del trabajo y el intercambio. Con la división del trabajo, las actividades privadas del individuo redundan en beneficio común; la utilidad común de Bentham se reduce a la misma utilidad común que en general se hace valer en la competencia. Mediante la incorporación de las condiciones económicas de la renta del suelo, la ganancia y el salario, se incorporaban las condiciones determinadas de explotación de las distintas clases, ya que el tipo de explotación depende de la situación de vida del explotador. Hasta ahora, la teoría de la utilidad había podido enlazarse a determinados hechos sociales; en lo sucesivo, su modo de examinar el tipo de explotación se perderá en frases de catecismo. El contenido económico va convirtiendo poco a poco la teoría de la utilidad en una simple apología del orden existente, en la demostración de que, en las condiciones existentes, las relaciones actuales entre los individuos son las más beneficiosas de todas y las que más

beneficían a la comunidad. Y éste es el carácter que dicha teoría presenta en todos los economistas modernos.

Mientras que, vista así, la teoría de la utilidad tenía, por lo menos, la ventaja de indicar el entronque de todas las condiciones existentes con los fundamentos económicos de la sociedad, en Sancho pierde todo contenido positivo, al abstraerse de todas las condiciones reales, para limitarse a la simple ilusión que el burgués individual se hace acerca de la "habilidad" con que cree explotar al mundo. Por lo demás, hay que decir que Sancho sólo en muy pocos lugares se atiene a la teoría de la utilidad, ni siquiera bajo esta forma diluida; el egoísmo uno consigo mismo, es decir, la ilusión acerca de esta ilusión del pequeño burgués, llena casi todo el "Libro", como hemos visto. Y en Sancho, hasta esos pocos pasajes a que nos referimos acaban esfumándose, como veremos.

D. LA RELIGIÓN

"En esta comunidad" (con otra gente) "no *veo absolutamente* nada más que una multiplicación de Mi poder, y sólo la mantengo en la medida en que es Mi fuerza multiplicada", pág. 416.

"Ya no Me *humillo* ante ninguna potencia y *reconozco* que todas las potencias son solamente Mi poder, que debo inmediatamente sojuzgar tan pronto como amenazan en convertirse en un poder contra Mí o sobre Mí; cada una de ellas sólo *debe* ser uno de *Mis medios* para imponerme".

"*Veo*", "*reconozco*", "*debo* sojuzgar", "sólo *debe ser uno de mis medios*". Qué significan estos postulados morales y en qué medida corresponden a la realidad, ya lo hemos visto al tratar de la misma "asociación". Con esta ilusión acerca de su poder guarda también estrecha relación la otra, la de que en la asociación se destruye la "substancia" (véase el "liberalismo humano") y de que las relaciones entre los miembros de la asociación no llegan a cobrar nunca una forma fija con respecto a los individuos sueltos.

"La asociación, la agrupación, esta reunión siempre fluida de todo lo que existe... Cierto es que también por medio de la asociación nace una sociedad, pero sólo a la manera como

a través de un pensamiento nace una idea fija... Cuando una asociación cristaliza en la sociedad, deja de ser una agrupación, pues la agrupación es un constante agruparse; es el convertirse en algo agrupado, el cadáver de la agrupación o de la asociación, la sociedad... La asociación no se mantiene unida por un vínculo natural ni por un vínculo espiritual", págs. 294, 408, 416.

Por lo que se refiere al "vínculo natural", existe, a pesar de la "aversión" de Sancho, en el régimen de los campesinos siervos, y la organización del trabajo, etc., se da en la asociación ni más ni menos que el "vínculo espiritual" en la filosofía de Sancho. Por lo demás, nos basta con remitirnos a lo que hemos dicho ya en diferentes lugares y todavía en la asociación acerca de la sustantivación de las relaciones con respecto a los individuos, basada en la división del trabajo.

"En una palabra, la sociedad es *sagrada* y la asociación es tuya *propia:* la sociedad se sirve de ti, mientras que tú te sirves de la asociación", etc., pág. 418.

E. INDICACIONES ADICIONALES SOBRE LA ASOCIACIÓN

Mientras que hasta ahora no veíamos más posibilidad de entrar en la "asociación" que la de la sublevación, por el Comentario nos enteramos ahora de que la "asociación de los egoístas" existe ya en cientos de miles de ejemplares, como un aspecto de la sociedad burguesa vigente y de que podemos ingresar en ella sin necesidad de ninguna sublevación ni de ningún "Stirner". Sancho nos muestra luego "tales asociaciones en la realidad. Fausto se encuentra en medio de tales asociaciones, cuando exclama: ¡Aquí, soy *hombre*" (!), "aquí puedo serlo, el propio Goethe nos lo dice, negro sobre blanco" ("pero humano se llama lo sagrado, véase Goethe" y *cfr.* "el Libro")... "Si Hess se fijara atentamente en la vida real, tendría ante sus ojos cientos de miles de tales asociaciones egoístas, unas que desfilan rápidamente y otras que perduran". Luego, Sancho hace que se congreguen delante de las ventanas de Hess "niños" a jugar y que "unos cuantos buenos conocidos" se lo lleven a la taberna y nos lo presenta reunido con su "amante". "Claro está que Hess no advertirá

en estos ejemplos triviales cuán significativos son y cómo se diferencian como el cielo de la tierra de la sociedad humana fraternal de los sagrados socialistas". (Sancho contra Hess, Wigand, págs. 193, 194). Y, del mismo modo, en la pág. 305 "del Libro", "la agrupación para fines e intereses materiales" se presenta como una asociación voluntaria de egoístas.

Así, pues, la asociación se reduce aquí, de una parte, a las asociaciones burguesas y a las sociedades anónimas y, de otra parte, a las sociedades recreativas de la burguesía, a los picnics, etc. Es sabido que las primeras pertenecen por entero a la *época actual,* y otro tanto ocurre con las segundas, como no es menos sabido. Sería bueno que Sancho se fijara en las "asociaciones" de una época anterior, en las del período feudal, por ejemplo, o en las de otras naciones, las de los italianos, los ingleses, etc., incluyendo las de los niños, para darse cuenta de la diferencia. Con esta nueva interpretación de la asociación, no hace más que confirmar su anquilosado conservadurismo. Sancho, que recoge toda la sociedad burguesa en su institución pretendidamente nueva, en la medida en que le resulta agradable, no hace más que corroborar aquí, una vez más, a posteriori, que en su asociación la gente puede divertirse, y divertirse, además, a la manera tradicional. Como es natural, nuestro *bonhomme* no se para a pensar cuáles son las condiciones que existen independientemente de él y que le permiten o le impiden "acompañar en la taberna a unos cuantos buenos conocidos".

La idea que aquí encontramos stirnerianizada de oídas, a la manera berlinesa, y que consiste en disolver toda la sociedad en grupos voluntarios, pertenece a Fourier. Lo que ocurre es que, en Fourier, esta idea tiene como premisa una transformación total de la sociedad y se basa en la crítica de las "asociaciones" existentes, que tanto admira Sancho, y de todo su aburrimiento. Fourier pone estos intentos actuales de divertirse en relación con las condiciones de producción y de intercambio existentes y polemiza contra ellas; Sancho, lejos de criticarlos, trata de trasplantarlos con pelos y señales a su nueva institución del "entendimiento", llamada a hacer feliz a la humanidad, con lo que no hace más que demostrar, una vez más, hasta qué punto se halla prisionero de la sociedad burguesa existente.

Por último, Sancho pronunció la siguiente *oratio pro domo,** es decir, en pro de la "asociación":

"¿Es una asociación de egoístas una asociación en la que la mayoría se deja estafar en sus intereses más naturales y más manifiestos? ¿Se asocian los egoístas allí donde el uno es esclavo o siervo del otro?... Sociedades en las que las necesidades de unos se satisfacen a costa de otros, en las que, por ejemplo, los unos pueden satisfacer la necesidad de descanso haciendo que los otros trabajen hasta el agotamiento... Hess... identifica estas sus «sociedades egoístas» con la asociación *stirner*iana de los egoístas", pág. 192, 193.

Sancho expresa, como se ve, el piadoso deseo de que en su asociación, basada en la explotación mutua, todos los miembros sean igualmente poderosos, igualmente astutos, etc., para que cada cual pueda explotar a los demás exactamente en la misma medida en que es explotado por ellos y para que ninguno sea "estafado" en sus "intereses más naturales y más manifiestos" o pueda "satisfacer sus necesidades a costa de otros". Tomemos nota, aquí, de que Sancho reconoce "intereses" y "necesidades" "naturales y manifiestos" de todos, es decir, intereses y necesidades *iguales.* Y recordemos, al mismo tiempo, la pág. 456 del Libro, donde se nos dice que "el lucrarse a costa de otro" es "un pensamiento moral predicado por el espíritu gremial" y que, para el hombre que haya recibido una "educación sabia" constituye "una idea fija, contra la que no le protege ninguna libertad de pensamiento". Sancho "ha recibido sus pensamientos de lo alto, y se atiene a ellos" (*ibíd.*). Este poder igual, con arreglo a su postulado de que cada cual sea "*omnipotente*", es decir, de que todos sean mutuamente *impotentes,* constituye un postulado perfectamente consecuente y coincide con el sueño sentimental del pequeño burgués de un mundo basado en el lucro, en el que cada cual salga aventajado. O bien nuestro santo prevé de golpe y porrazo una sociedad en la que cada cual pueda satisfacer sin impedimento alguno sus necesidades, sin hacerlo "a costa de otros", en cuyo caso la teoría de la explotación se convertirá, una vez más, en una paráfrasis carente de sen-

* Discurso por [su propia] casa (por sus intereses personales) *(N. de la ed.).*

tido para expresar las relaciones reales entre unos y otros individuos.

Después que Sancho, en su "asociación", ha "devorado" y consumido a los otros, convirtiendo así el intercambio con el mundo en el intercambio consigo mismo, pasa de este autodisfrute indirecto al directo, devorándose a sí mismo.

C. MI AUTODISFRUTE

La *filosofía* que predica el disfrute es tan antigua, en Europa, como la escuela cirenaica. Como los *griegos* en la *antigüedad,* entre los modernos son los *franceses* los *adelantados* en esta filosofía, y lo son por la misma razón que aquéllos, es decir, porque su temperamento y su sociedad los capacitan más que a otros pueblos para el disfrute. La filosofía del disfrute no ha sido nunca más que el lenguaje ingenioso empleado por ciertos círculos sociales que gozan del privilegio de disfrutar. Aun prescindiendo del hecho de que el modo y el contenido de su disfrute se hallan condicionados siempre por toda la contextura del resto de la sociedad y padecen de todas las contradicciones de ésta, esta filosofía se convirtió en una simple *frase* al pretender asumir un carácter general y proclamarse como la concepción de vida de la sociedad en su conjunto. Degeneró, así, para convertirse en una edificante prédica moral, en el sofístico embellecimiento de la sociedad existente, o se trocó en lo contrario de lo que era, al declarar como disfrute un involuntario ascetismo.

La filosofía del disfrute surgió en la Época Moderna con el derrumbamiento del feudalismo y la transformación de la nobleza feudal de la tierra en la optimista y despilfarradora nobleza cortesana de la monarquía absoluta. En esta nobleza, cobra todavía más bien la forma de una concepción de vida directa y candorosa, que se expresa y manifiesta en memorias, poemas, novelas, etc. Sólo se convertirá en una verdadera filosofía en manos de algunos escritores de la burguesía revolucionaria, que, de una parte, compartían la formación y el modo de vida de la nobleza cortesana, mientras que de otra participaban del modo general de pensar de la burguesía, basado en las condiciones más generales de esta clase. De ahí

que fuera aceptada por ambas clases, aunque desde puntos de vista totalmente diversos. Mientras que, en la nobleza, este lenguaje se limitaba todavía por entero al estamento y a las condiciones de vida de éste, la burguesía lo generalizó, refiriéndolo a todo individuo sin distinción, con lo que hacía abstracción de las condiciones de vida de estos individuos, y por ende se convertía la teoría del disfrute en una insípida e hipócrita doctrina moral. Y cuando, más tarde, por obra del desarrollo posterior, fue derrocada la nobleza y la burguesía entró en conflicto con su término opuesto, el proletariado, la nobleza se hizo devotamente religiosa y la burguesía se volvió, en sus teorías, solemnemente moral y rigorista o cayó en la hipocresía a que más arriba nos referíamos, si bien, en la práctica, la nobleza no renunciaba en modo alguno al disfrute y entre la burguesía adoptaba, incluso, el disfrute una forma económica oficial, bajo el nombre de *lujo*.[45]

El entrelazamiento del disfrute de los individuos, en todas las épocas, con las relaciones de clase y las condiciones de producción y de intercambio en que viven y que engendran aquellas relaciones; la limitación del disfrute anterior, situado fuera del contenido real de vida de los individuos y en contradicción con él; el entronque de toda fisolofía del disfrute con el disfrute real que tiene ante sí, y la hipocresía de una filosofía así, referida a todos los individuos sin distinción: todo esto, sólo podía descubrirse, naturalmente, a partir del momento en que fue posible entrar a criticar las condiciones de producción y de intercambio del mundo anterior; es decir, cuando la contradicción entre la burguesía y el proletariado había hecho brotar las concepciones comunistas y socialistas. Con lo cual caía por tierra toda moral, tanto la moral del ascetismo como la del disfrute.

Nuestro insípido y moral Sancho cree, naturalmente, como se desprende de todo el Libro, que todo depende de encontrar otra moral, una concepción de la vida que a él se le antoja nueva, del "meterse en la cabeza" unas cuantas "ideas fijas", para que todos se sientan felices de vivir y puedan disfrutar de la vida. Por eso el capítulo sobre el autodisfrute podría, a lo sumo, reproducir, predicarnos una vez más, bajo una nueva etiqueta, las mismas frases y sentencias, con las

que tantas veces ha "disfrutado" ya él por sí mismo. Lo único original en ello consiste en que *diviniza* todo disfrute y lo traduce al lenguaje filosófico, al darle el nombre de *"autodisfrute"*. Mientras que la filosofía hedonista del siglo XVIII expresaba, por lo menos, en forma ingeniosa una vida alegre y descocada real y existente, toda la frivolidad de Sancho se limita a emplear expresiones tales como las de "consumir" y "disipar", a valerse de imágenes como las de "la luz" (aunque más debiera decir la bujía) y a invocar reminiscencias tomadas de las ciencias naturales como aquellas de que la planta "absorbe el aire del éter" o de que "los pájaros cantores se tragan escarabajos", u otras que se reducen a afirmaciones falsas, como la de que una bujía se consume a sí misma. En cambio, disfrutamos aquí, una vez más, de toda su solemne seriedad ante "lo sagrado", del que se nos dice que, hasta aquí, ha echado a perder el autodisfrute de los hombres como "misión... destino... objetivo", "ideal". Sin entrar, por otra parte, en las formas más o menos sucias en las que el Yo, en el "*autodisfrute*", *puede ser algo más que una simple frase*, no tenemos más remedio que hacer ver una vez más al lector, con toda la brevedad posible, las maquinaciones de Sancho contra lo sagrado, con las pequeñas modulaciones de este capítulo.

"Misión, destino, objetivo, ideal" son, para repetirlo en pocas palabras, o bien:

1) la representación de las tareas revolucionarias que tiene ante sí, materialmente hablando, una clase oprimida; o bien,

2) simples frases idealistas, que pueden ser también la expresión consciente adecuada de las actividades de los individuos, que la división del trabajo convierte en negocios independientes; o bien,

3) la expresión consciente de la necesidad en que en todo momento se ven los individuos, clases o naciones de afirmar su posición por medio de una actividad muy determinada; o bien,

4) las condiciones de existencia de la clase dominante, expresadas idealmente en las leyes, en la moral, etc. (y con-

dicionadas, a su vez, por el desarrollo anterior de la producción), a las que sus ideólogos dan teóricamente, con mayor o menor conciencia, su propia sustantividad y que en la conciencia de los individuos concretos de esta clase pueden representarse como misión, etc., y oponerse a los individuos de la clase dominada como norma de vida, bien como embellecimiento o conciencia de la dominación, bien como medio moral de ella. En este caso como en todos, los ideólogos vuelven necesariamente las cosas del revés y ven en su ideología tanto la fuerza engendradora como el fin de todas las relaciones sociales, cuando en realidad no son más que la expresión y el síntoma de éstas.

De nuestro Sancho sabemos que profesa una fe inquebrantable en las ilusiones de estos ideólogos. En vista de que los hombres, según las diferentes posiciones que ocupan en la vida, se *forman diferentes representaciones acerca de sí* mismos, es decir, acerca del hombre, Sancho cree que estas diferentes representaciones han creado las diferentes posiciones de vida y que, por tanto, los fabricantes al por mayor de estas representaciones, los ideólogos, dominan el mundo. *Cfr.* pág. 433.

"Los seres pensantes dominan en el mundo", "el pensamiento gobierna el mundo"; "los curas o los maestros de escuela" "se meten en la cabeza las más diversas cosas", "conciben un ideal humano" al que los demás tienen que atenerse (pág. 442). Sancho conoce, incluso, al pie de la letra la conclusión por virtud de la cual los hombres fueron sometidos a las manías de los maestros de escuela y se sometieron a ellas, en su estupidez: "Desde el momento en que es *concebible* para Mí" (para el maestro de escuela), "es *posible* para los hombres, y siendo *posible* para los hombres, *debieran* ser tales; tal era su *misión* y, en última instancia, sólo con arreglo a esta *misión*, a título de *llamados a ella*, se debe tomar a los hombres. ¿Y la conclusión que viene después? La de que el hombre no es el individuo, sino un *pensamiento*, un *ideal:* el hombre-género, la humanidad", pág. 441.

Todos los conflictos en que se ven envueltos los hombres por sus condiciones reales de vida, consigo mismos o con otros, se le antojan a nuestro maestro de escuela Sancho conflictos en que se ven envueltos los hombres con las ideas acerca de la

vida "*del* hombre", ideas que ellos mismos se han metido en la cabeza o que les han metido en la cabeza los maestros de escuela. Si se quitasen esas ideas de la cabeza, ¡"cuán felices" podrían "vivir estas pobres criaturas", qué "saltos" podrían dar, mientras que ahora se ven obligadas a "bailar al son que les tocan los maestros de escuela y los amaestradores de osos"! (pág. 435). (El más lamentable de estos "amaestradores de osos" es Sancho, que sólo se conduce por la nariz *a sí mismo).* Si los hombres, por ejemplo, no se hubiesen metido en la cabeza casi siempre y en todas partes, lo mismo en China que en Francia, la idea de que padecen superpoblación, ¡con qué superabundancia de víveres no se encontrarían inmediatamente estas "pobres criaturas"!

Sancho intenta colocarnos de nuevo aquí su vieja historia del imperio de lo sagrado en el mundo, so pretexto de una digresión sobre posibilidad y realidad. Para él es posible, en efecto, todo lo que un maestro de escuela se mete en la cabeza acerca de mí, siéndole fácil a Sancho, así, demostrar que esta posibilidad no tiene más realidad que en su cabeza. Su solemne afirmación de que "tras la palabra *posibilidad* se ocultaba la incomprensión más preñada de consecuencias de miles de años" (pág. 441) demuestra hasta la saciedad cuán imposible le resulta esconder detrás de palabras las consecuencias de su abundante incomprensión de milenios.

Esta disertación sobre "la coincidencia de lo posible y lo real" (pág. 439), de lo que los hombres podrían llegar a ser y lo que son, disertación que se halla en tan buena armonía con sus apremiantes exhortaciones anteriores acerca de que hay que hacer valer sus capacidades, etc., le lleva, sin embargo, a algunas digresiones acerca de la *teoría materialista de las circunstancias,* que en seguida nos detendremos a examinar en detalle. Pero, antes, queremos poner otro ejemplo de su retorcimiento ideológico. En la pág. 428, identifica el problema de "cómo puede adquirirse la vida" con el de "cómo establecer en sí" "el verdadero Yo" (o también "la vida"). Y, según la misma pág., con su presuntamente nueva filosofía moral ya no hay por qué seguirse "preocupando por la vida" y se comienza a "gozar" de ésta. Y nuestro Salomón expresa todavía más "elocuentemente" la fuerza maravillosa de esta su supuestamente nueva filosofía moral en la siguiente

pequeña máxima: "Considérate como más poderoso de lo que te proclaman y tendrás más poder; considérate como más y tendrás más", pág. 483. Véase más arriba, en la "asociación", la manera de Sancho de adquirir propiedad.

Pasemos ahora a su *teoría de las circunstancias.*

"El hombre no tiene una misión, pero tiene fuerzas *que se* manifiestan allí donde están, puesto que su ser consiste exclusivamente en su manifestación y no pueden permanecer inactivas, ni más ni menos que no podría la vida misma... Cada cual usa en todo momento tanta fuerza como posee" ("valorizaos, imitad a los valientes, conviértase cada uno de vosotros en un todopoderoso Yo", etc., decía más arriba Sancho)" "...Es cierto que las fuerzas se tornan más vivas y se multiplican, principalmente mediante una resistencia hostil o una ayuda amistosa; pero, a partir del momento en que se comprueba que no se las pone en acción, puede uno estar seguro también de su inexistencia. Podemos hacer brotar fuego de una piedra, pero sin golpearla no saltarán las chispas; del mismo modo vemos que el hombre necesita de un *impulso.* Por eso también, puesto que las fuerzas se muestran siempre activas por sí mismas, resultaría superfluo y absurdo el ordenar que fuesen empleadas... La fuerza no es más que una palabra más simple para expresar la manifestación de la fuerza", págs. 436, 437.

El "egoísmo uno consigo mismo", que a su antojo hace que actúen o permanezcan pasivas sus fuerzas y sus capacidades, aplicándoles el *ius utendi et abutendi,* se derrumba súbita e inesperadamente aquí. Al llegar aquí, las fuerzas se ponen, de pronto, a actuar por sí mismas, independientemente, sin preocuparse ni en lo mínimo de los "antojos" de Sancho, por el solo hecho de existir; obran como fuerzas químicas o mecánicas, independientemente del individuo que las posee. Averiguamos, además, que una fuerza no existe cuando se echa de menos su manifestación, aunque esto se corrige al decir que la fuerza necesita de un *impulso,* para poder manifestarse. No sabemos en qué sentido se decidirá Sancho ante la ausencia de una manifestación de fuerza, si en el sentido de que falta la *fuerza* o de que falta el *impulso.* En cambio, nuestro investigador único de la naturaleza nos

informa de que "podemos hacer brotar fuego de una piedra", ejemplo que, como todos los de Sancho, no puede haber sido elegido más desgraciadamente. Sancho, como un sencillo maestro de escuela rural, cree que, al golpear el pedernal, el fuego *brota de la* piedra, donde hasta entonces se hallaba oculto. Pero, cualquier estudiante de cuarto año de bachillerato podría decirle que, al emplear este método de hacer fuego mediante el frotamiento del acero y el pedernal, método ya desde hace largo tiempo olvidado en todo país civilizado, se desprenden partículas de acero, y no de pedernal, que son las que mediante el dicho frotamiento se inflaman; que, por tanto, "el fuego", que para Sancho no es una relación entre ciertos cuerpos y otros ciertos cuerpos, especialmente el oxígeno, relación que se produce al llegar a determinados grados de calor, sino una cosa independiente, *un "elemento"*, una idea fija, "lo sagrado"; que este fuego, no brota ni de la piedra ni del acero. Sancho habría podido decir, con la misma razón: podemos hacer brotar del cloro la ropa blanqueada, pero si falta el "impulso", es decir, la ropa *sin blanquear*, no "brotará" nada de eso. En relación con esto, queremos registrar, para el "autodisfrute" de Sancho, un hecho *anterior de la ciencia "única" de la naturaleza.* En la oda al delito, leemos:

"¿No oyes rugir el lejano *trueno*
y no *ves* cómo el cielo *guarda silencio,*
lleno de presentimiento, y se oscurece?"

(pág. 319 del Libro).

El trueno ruge y el cielo guarda silencio. Sancho sabe, pues, de otro lugar en que el trueno ruge, fuera del cielo; además, Sancho observa el silencio del cielo por medio de su sentido de la *vista*, portento en que, desde luego, nadie se aventura a imitarle. O bien Sancho *oye* el trueno y *ve* el silencio, cosa que puede suceder simultáneamente. Ya hemos visto cómo Sancho, en los "fantasmas", hace que las montañas representen el "espíritu de lo sublime". Aquí, hace representar al cielo silencioso el espíritu del presentimiento.

Por lo demás, no se comprende por qué Sancho se enfu-

rece tanto aquí contra "el ordenar que las fuerzas fuesen empleadas". Esta orden podría ser, sin duda, el "impulso" que falta, "impulso" que, si bien no da resultado con respecto a la piedra, puede darlo en otros casos, con la eficacia de que el propio Sancho puede convencerse sin más que fijarse en cualquier batallón de soldados que haga la instrucción. Que la "orden" es un "impulso" incluso para sus pequeñas fuerzas se desprende sin más del hecho de que es, para él, una "piedra de escándalo". La conciencia es también una fuerza, que según la doctrina que acabamos de escuchar, "se muestra siempre activa por sí misma". Según esto, Sancho no debiera esforzarse, por tanto, en modificar la conciencia, sino, a lo sumo, el "impulso" que actúa sobre ella; de lo que resultaría que Sancho habría perdido el tiempo al escribir todo su libro. Pero, en este caso, no cabe duda de que considera sus prédicas morales y sus "preceptos" como un "impulso" suficiente.

"El hombre llega a ser siempre lo que puede llegar a ser. Puede ocurrir que un poeta innato se vea obligado por *circunstancias* desfavorables a no lograr colocarse a la altura de su tiempo y a crear grandes obras de arte, previos los grandes estudios necesarios para ello; pero sí hará versos, lo mismo si es mozo de labranza que si tiene la suerte de vivir en la corte de Weimar. Un músico innato hará música, ya sea en todos los instrumentos" (esta fantasía de "*todos* los instrumentos" se la ha suministrado Proudhon. Véase "el Comunismo") "o solamente en la zampoña" (el maestro de escuela se acuerda, naturalmente, de las églogas de Virgilio). "Una mente nacida para filosofar se acreditará como filósofo universitario o como filósofo aldeano. Y, por último, un *imbécil innato,* será siempre una mente limitada. Y no cabe duda de que las cabezas innatamente limitadas forman indiscutiblemente la clase más numerosa de los hombres. *¿Por qué no han* de manifestarse en la *especie humana* las mismas diferencias que se dan innegablemente en toda especie animal?", pág. 434.

Una vez más elige Sancho sus ejemplos con insigne torpeza. Aun prescindiendo de su disparate de los poetas, músicos y filósofos innatos, este ejemplo sólo demuestra, de una parte, que los poetas, etc., innatos *siguen siendo* lo que *eran*

ya al nacer, a saber: poetas, etc., y, de otra parte, que los poetas, etc., innatos, al *devenir*, al desarrollarse, pueden llegar a no ser, bajo el influjo de "circunstancias desfavorables", lo que *podían haber llegado a ser*. Por tanto, visto en un aspecto, su ejemplo no prueba absolutamente nada y, en el otro aspecto, prueba exactamente lo contrario de lo que se propone demostrar, y visto en ambos aspectos a la vez, demuestra que Sancho, ya sea por nacimiento o por obra de las circunstancias, figura entre *"la clase más numerosa de los hombres"*. Con lo que revela, triste consuelo, que es una "cabeza limitada" *única*.

Sancho vuelve a vivir aquí la aventura del salutífero bálsamo que don Quijote preparó a base de romero, vino, aceite y sal y del que Cervantes, en el capítulo XVII, nos dice que Sancho, después de ingerirlo, se revolvió por espacio de dos horas, entre ansias y bascas, trasudores y desmayos y desaguándose por entrambos canales de su cuerpo. El brebaje materialista que nuestro valiente escudero ingiere para su autodisfrute, le vacía de todo su egoísmo, en el sentido extraordinario de la palabra. Veíamos más arriba cómo Sancho, frente al "impulso", perdía de pronto toda su solemnidad y renunciaba a su "poder", como en su tiempo los magos egipcios ante los piojos de Moisés; y volvemos a presenciar aquí dos nuevos ataques de pusilanimidad, en los que también él se inclina ante "las *circunstancias* desfavorables" y acaba, incluso, por último, reconociendo su organización física originaria como algo que se achaparra, sin que él intervenga para nada en ello. ¿Qué le queda ahora que hacer a nuestro egoísta en quiebra? Su organización originaria no depende de él; no puede controlar las "circunstancias" ni el "impulso" bajo el cual se desarrolla esta organización; "tal y como es en cada momento, es él" y no "su criatura", sino la criatura de la acción mutua entre sus dotes innatas y las circunstancias que actúan sobre ellas; todo esto concede Sancho. ¡Oh, desventurado "creador"! ¡Oh, la más desventurada de las "criaturas"!

Pero, la mayor de las desventuras sucede al final. Sancho, no contento con que se hayan contado ya desde hace mucho tiempo los *tres mil azotes y trescientos en ambas sus*

*valientes posaderas,** tiene que resignarse, por último, a recibir un rudo golpe por el hecho de proclamarse un *creyente en la especie.* ¡Y qué clase de creyente! Primeramente, atribuye a la especie la división del trabajo, imputándole a ella el hecho de que unos sean poetas, otros músicos y otros maestros de escuela; en segundo lugar, le achaca los defectos físicos e intelectuales de que adolece "la clase más numerosa de los hombres" y la hace responsable de que, bajo la dominación de la burguesía, la mayoría de los individuos sean iguales a él. Según su concepción acerca de las cabezas limitadas innatas, habría que explicar también la actual difusión de la escrofulosis diciendo que "la especie" encuentra un placer especial en hacer que las constituciones escrofulosas innatas formen "la clase más numerosa de los hombres". Los más vulgares materialistas y médicos estaban ya muy por encima de semejantes simplezas mucho antes de que el egoísta uno consigo mismo recibiera de la "especie", de las "circunstancias desfavorables" y del "impulso" la "misión" de hacer su *début* ante el público alemán. Del mismo modo que, hasta aquí, Sancho había explicado todo el empequeñecimiento de los individuos, y por tanto de sus relaciones, partiendo de las ideas fijas de los maestros de escuela, sin preocuparse para nada del origen de estas ideas, ahora explica este empequeñecimiento partiendo del simple proceso natural de la procreación. No piensa ni remotamente en que la capacidad de desarrollo de los hijos se rige por el desarrollo de los padres y en que todos estos fenómenos de raquitismo que se dan bajo las condiciones sociales que han regido hasta aquí son un producto histórico y pueden, por tanto y por la misma razón, eliminarse históricamente. Hasta las mismas diferencias naturales de la especie, tales como las diferencias de raza, etc., de las que Sancho no habla para nada, pueden y deben eliminarse históricamente. Sancho, que con este motivo echa una mirada de reojo a la zoología y descubre, al hacerlo, que "las cabezas innatamente limitadas" forman la clase más numerosa no sólo entre las ovejas y los bueyes, sino también entre los pólipos y los infusorios, que no tienen cabeza; San-

* En español, en el original *(N. de la ed.)*.

cho ha oído hablar tal vez de que también las razas animales pueden ennoblecerse y, por medio del cruce de razas, llegar a producir especies más perfectas, tanto para el disfrute de los hombres como para su propio autodisfrute. "¿Por qué no habría" Sancho de sacar de aquí una conclusión con respecto a los hombres?

Con este motivo, queremos "intercalar episódicamente" las "variaciones" de Sancho en torno a la especie. Y veremos, a este propósito, que adopta ante la especie exactamente la misma actitud que ante lo sagrado; cuanto más se indigna contra ella, más cree en ella.

Núm. I. Ya hemos visto cómo la especie engendra la división del trabajo y los fenómenos de raquitismo producidos bajo las circunstancias sociales existentes hasta ahora, y *de tal modo* que la especie, en unión de sus productos, se concibe como algo inmutable bajo cualesquiera circunstancias e independiente del control de los hombres.

Núm. II. "La especie se realiza ya por medio de las dotes; por el contrario, lo que tú hagas de estas dotes" (debiera decir, a tono con lo que precede: lo que las "circunstancias" hagan de ellas) "es tu realización. Tu mano se realiza plenamente en el sentido de la especie, pues de otro modo no sería mano, sino, digamos, zarpa... Tú haces de ella lo que y como quieres que sea y como puedes hacerlo", págs. 184, 185, Wig.

Sancho repite aquí lo que en otra forma queda dicho en el núm. I.

Hasta aquí, hemos visto, pues, cómo la especie trae al mundo todas las dotes físicas y espirituales, la existencia inmediata de los individuos y, en germen, la división del trabajo, independientemente del control y de la fase histórica de desarrollo de los individuos.

Núm. III. La especie permanece como "impulso", lo que no es sino la expresión general de las "circunstancias" que determinan el desarrollo del individuo originario, engendrado a su vez por la especie. Es aquí, para Sancho, exactamente el mismo poder misterioso que los demás burgueses llaman la naturaleza de las cosas y a la que achacan todas las relaciones, independientes de ellos en cuanto burgueses y cuya concatenación, por tanto, no comprenden.

Núm. IV. La especie, como lo "humanamente posible" y la "necesidad humana", constituye la base de la organización del trabajo en la "asociación stirneriana", donde, asimismo, lo posible para todos y las necesidades comunes a todos se conciben como un producto de la especie.

Núm. V. Ya hemos visto el papel que el entendimiento desempeña en la asociación, pág. 462: "Si se trata de hacerme entender y de comunicarme, no puedo, ciertamente, hacer otra cosa que emplear los medios *humanos* que se hallan a mi disposición, ya que, al mismo tiempo, soy hombre" (*id est,* un ejemplar de la especie). He aquí, pues, el *lenguaje,* como producto de la especie. Si Sancho habla alemán y no francés no lo debe en modo alguno a la especie, sino a las circunstancias. Por lo demás, el carácter natural del lenguaje, en todo lenguaje moderno desarrollado, queda abolido, en parte por la historia del desarrollo del lenguaje en base a los materiales anteriores, como ocurre en las lenguas latinas y germánicas, en parte por el cruce y la mezcla de naciones, como en el inglés, y en parte por la concentración de los dialectos de una nación para formar la lengua nacional, teniendo como base la concentración económica y política. Que los individuos llegarán a tomar en su día plenamente bajo su control este producto de la especie, se comprende de suyo. En la asociación se hablará la lengua como tal, la lengua sagrada, la lengua de lo sagrado, el hebreo, y concretamente en el dialecto arameo, que era el que hablaba la "esencia encarnada" de Cristo. Esto "se nos ha ocurrido" aquí sin que Sancho lo esperara, "sencillamente por que nos ha parecido que podía contribuir al esclarecimiento de lo demás".

Núm. VI. En las págs. 277, 278, averiguamos que "la especie se manifiesta en pueblos, ciudades, estamentos, en diversas corporaciones" y, por último "en la familia", razón por la cual, consecuentemente, hasta aquí ha "hecho la historia". Por tanto, aquí se presenta toda la historia anterior, incluyendo la desventurada historia del Único, como producto de la "especie", y ello por la razón suficiente de que esta historia se resume, a veces, bajo el nombre de historia de la *humanidad,* es decir, del género humano.

Núm. VII. Hasta aquí, Sancho ha atribuido a la *especie* más que ningún mortal antes de él, lo cual resume ahora en

la siguiente tesis: "La especie es *nada*... la especie es simplemente algo *pensado*" (espíritu, espectro, etc.), pág. 239. Finalmente, la "nada" de Sancho, idéntica a lo "*pensado*", no significa nada, pues es ella misma "la nada creadora", y la especie crea, como hemos visto, muchísimo, razón por la cual puede muy bien ser "nada". Además, Sancho nos dice en la pág. 456: "Por el *ser* no se justifica absolutamente nada; lo pensado *es* ni más ni menos que lo no pensado".

A partir de la pág. 448 devana Sancho una hebra de 30 páginas de largo para hacer brotar el "fuego" del pensamiento y de la crítica del egoísta uno consigo mismo. Pero ya hemos vivido demasiadas manifestaciones de su pensamiento y de su crítica para que vayamos a servir aquí todavía al lector la sopa de convento de Sancho. Bastará con que le presentemos una cucharada.

"¿Creéis acaso que los pensamientos vuelan alrededor de vosotros libres como pájaros, de tal modo que cualquiera pueda apoderarse de los que le plazcan y hacerlos valer contra Mí como su propiedad intangible? Lo que vuela en torno es todo Mío", pág. 457.

Sancho se arroja aquí como cazador furtivo contra becadas imaginarias. Ya hemos visto cuántos de los pensamientos que vuelan en torno ha atrapado en su red. Se hacía la ilusión de apoderarse de ellos con sólo verterles sobre la cola la sal de lo sagrado. Esta enorme contradicción entre su propiedad real sobre los pensamientos y su ilusión en torno a ella puede servir de ejemplo clásico y plástico de toda su propiedad en el sentido extraordinario de la palabra. Es cabalmente este contraste lo que forma su *autodisfrute*.

6. *EL CANTAR DE LOS CANTARES, O EL ÚNICO*

Cessem do sabio Grego, e do Troiano,
As navegações grandes que fizeram;
Calle-se de Alexandro, e de Trajano
A fama das victorias que tiveram...
....

Cesse tudo o que a Musa antigua canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.
E vos, Spreïdes minhas
Dai-me huma furia grande, e sonorosa,
E não de agreste avena, on frauta ruda;
Mas de tuba canora, ę bellicosa
Que o peito accende, e o côr ao gesto muda...*

¡Dadme, oh ninfas del Spree, un canto digno de los héroes que en vuestras orillas combaten contra la substancia y contra el hombre, un canto que se extienda por el mundo entero y resuene en todas las tierras, pues se trata de cantar al hombre que ha hecho

Mais do que promettia a força humana,**

más de lo que la simple fuerza "humana" era capaz de realizar, del hombre que edificara

Novo reino que tanto sublimara,***

que ha sabido levantar un nuevo reino en un pueblo remoto, a saber, el reino de la "asociación"; trátase del

—tenro, e novo ramo florescente
De huma arvore de Christo, mais amada,****

---

* Cesen del sabio griego, y del troyano,
Las hazañas por mar que ellos hicieron;
Cállense de Alejandro y de Trajano
La fama de los triunfos que tuvieron...
....
Cese todo lo que la antigua Musa canta,
Que otro valor más alto se levanta.
Y vosotras, Spreídas mías...
Dadme un aliento grande y bien ruidoso,
Mas no de agreste caña y voz quebrada,
Sino clarín sonoro y belicoso
Que el pecho enciende en viva llamarada... *(N. de la ed.)*.

** Más de lo que prometía la fuerza humana *(N. de la ed.)*.

*** Nuevo reino, que tanto sublimara *(N. de la ed.)*.

**** ...tierno y nuevo ramo floreciente
De un árbol de Cristo, el más amado *(N. de la ed.)*.

del delicado y nuevo brote floreciente de un árbol amado y predilecto de Cristo, que es

> ...certissima esperança
> Do augmento da pequenha Christiandade*

la más cierta esperanza de incremento de la pusilánime Cristiandad; trátase, en una palabra, de algo "hasta ahora nunca visto", ¡del "Único"!

Todo lo que figura en este nunca visto Cantar de los Cantares del Único ya lo hemos encontrado antes en "el Libro". Sólo por razones de buen orden mencionamos aquí este capítulo; para poder proceder convenientemente, nos hemos reservado hasta ahora algunos puntos y recapitularemos brevemente otros.

El "Yo" de Sancho recorre una metamorfosis completa. Lo hemos encontrado ya como egoísta uno consigo mismo, como siervo campesino, como tratante en pensamientos, como infeliz competidor, como propietario, como esclavo a quien le arrancan una pierna, como el Sancho zarandeado entre el nacimiento y las circunstancias y bajo otras cien formas y figuras diferentes. Aquí se despide de nosotros como el "*inhumano*"; bajo la misma divisa con la cual lo hemos visto entrar en el Nuevo Testamento.

El hombre *real* es solamente el... inhumano", pág. 232.

Es ésta una de las mil y una ecuaciones bajo las que Sancho presenta su leyenda de lo sagrado.

El concepto hombre no es el hombre real.
El concepto hombre = *el* hombre.
El hombre = el hombre no real.
El hombre real = el no-hombre
= el inhumano.

"El hombre real es solamente el... inhumano".

Sancho trata de explicar el carácter inofensivo de esta tesis por medio de los siguientes giros:

---

* ...certísima esperanza
De aumento de la pequeña Cristiandad.
Cfr. Camoens, *Lusiadas,* I, 1-7 *(Nota de Marx y Engels).*

"No es por cierto difícil decir crudamente lo que es el inhumano; es un hombre [...] que no corresponde al concepto de lo humano. La lógica llama a esto un juicio contradictorio. ¿Acaso se podría enunciar el juicio de que alguien puede ser hombre sin ser hombre si no se admitiese la hipótesis de que el concepto de hombre puede separarse del hombre y el ser del fenómeno? Se dice: tiene toda la apariencia de un hombre, pero no lo es. Durante una larga serie de siglos, los hombres han enunciado este juicio contradictorio y, más aun, durante esta larga serie de siglos sólo ha habido inhumanos. ¿Qué individuo se ha ajustado nunca a su concepto?", pág. 232.

La quimera, que aquí vuelve a tomarse como base, de nuestro maestro de escuela acerca del maestro de escuela, que se forma un ideal "*del* hombre" y "se lo mete en la cabeza" a los demás: tal es el texto fundamental "del Libro".

Sancho llama una hipótesis al que el concepto y la existencia, la esencia y el fenómeno "del hombre" puedan separarse, como si él no expresara ya en las mismas palabras la posibilidad de la separación. Tan pronto como dice *concepto,* dice algo distinto de la *existencia;* al decir *esencia,* dice algo distinto del *fenómeno.* Y no son estos *predicados* los que contrapone entre sí, sino que ya ellos son los predicados de una contraposición. El único problema sería, pues, el de saber si podría clasificar algo bajo estos puntos de vista; y, para entrar en él, Sancho habría necesitado entrar a considerar las relaciones reales entre los hombres, que en estas relaciones metafísicas reciben otros nombres. Por lo demás, lo que el propio Sancho nos dice acerca del egoísta uno consigo mismo y de la sublevación, demuestra cómo es posible hacer que estos puntos de vista difieran entre sí, y lo que nos dice acerca de la propia individualidad, de la posibilidad y la realidad en el "autodisfrute", cómo es posible hacer, a un tiempo, que coincidan y que difieran.

El contradictorio juicio de los filósofos según el cual el hombre real no es hombre, es solamente, dentro de la abstracción, la expresión más amplia y más universal de la contradicción universal que de hecho existe entre las condiciones y las necesidades de los hombres. La forma contradictoria de esta tesis abstracta corresponde enteramente al carácter con-

tradictorio de las condiciones de la sociedad burguesa, llevadas hasta su máxima agudización. Exactamente lo mismo que el juicio contradictorio de Sancho acerca de su medio: son egoístas y no lo son, corresponde a la contradicción de hecho entre la existencia de los pequeños burgueses alemanes y las tareas que las condiciones les imponen y que moran en ellos mismos como piadosos deseos y apetencias. Por lo demás, los filósofos no han declarado que los hombres sean inhumanos porque no se ajusten al concepto de hombre, sino porque su concepto de hombre no se ajusta al verdadero concepto de hombre o porque no tienen la verdadera conciencia del hombre. *Tout comme chez nous** en el "Libro", donde Sancho declara también que los hombres son no egoístas, sencillamente porque no poseen la verdadera conciencia del egoísmo.

La tesis, absolutamente inofensiva, de que la *representación* del hombre no es el hombre *real*, de que la representación que nos formamos de una cosa no es la cosa misma; esta tesis que vale también para la piedra y la representación de la piedra y con arreglo a la cual Sancho debiera decir que la piedra real sólo es la no-piedra, no habría merecido siquiera una mención, por razón de su enorme trivialidad y de su irrefutable certeza. Pero la conocida figuración de Sancho de que, hasta ahora, los hombres sólo se han visto arrastrados a toda suerte de desdichas por el imperio de las representaciones y los conceptos le permite volver a anudar a esta tesis sus viejos corolarios. La vieja opinión de Sancho de que basta con quitarse de la *cabeza* algunas ideas para quitar del *mundo* las condiciones de que han nacido estas ideas, se reproduce aquí bajo la forma de que basta con quitarse de la cabeza la idea *hombre* para destruir con ello las condiciones reales que hoy se llaman *inhumanas*, ya sea este predicado de "inhumano" el juicio del individuo que se halla en contradicción con sus condiciones o el juicio de la sociedad normal, dominante, acerca de la clase anormal, dominada. Exactamente lo mismo que una ballena, al verse trasplantada del agua salada al Kupfergraben,** si tuviese conciencia, declararía como

* Exactamente igual que entre nosotros *(N. de la ed.)*.
** Canal de Berlín *(N. de la ed.)*.

contraria a la naturaleza de la ballena esta situación determinada por las "circunstancias desfavorables", a pesar de que Sancho pudiera demostrarle, por el contrario, que era una situación ballenácea, propia de su naturaleza, por ser su situación, la de la ballena; exactamente lo mismo juzgan los hombres en ciertas circunstancias.

En la pág. 185, formula Sancho esta gran pregunta: "¿Pero, cómo poner diques al inhumano, que, sin embargo, se contiene en todo individuo? ¿Cómo hacer para no poner en libertad al inhumano al mismo tiempo que al hombre? Todo el liberalismo tiene un enemigo mortal, un antagonismo insuperable, como Dios tiene al diablo; el hombre tiene a su lado siempre al inhumano, al egoísta, al Único. El Estado, la sociedad, la humanidad son incapaces de domeñar a este demonio".

"Y cuando se hayan cumplido los mil años, Satanás será soltado de su prisión y se irá a seducir a los pueblos que están en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y Magog, a fin de juntarlos para la guerra... Subieron a la superficie de la tierra y cercaron el campamento de los santos y la ciudad amada". *Apocalipsis de San Juan,* 20, 7-9.

El problema, tal y como el propio Sancho lo entiende se reduce a su vez a un puro absurdo. Se imagina que, hasta ahora, los hombres se han formado siempre un concepto acerca del hombre, liberándose luego en la medida necesaria para realizar en sí mismos este concepto; que la medida de la libertad alcanzada por ellos en cada momento se hallaba determinada por la representación que en cada caso se formaban del ideal del hombre, sin que pudiera faltar, naturalmente, el que en cada individuo quedara flotando un residuo que no correspondiera a este ideal y que, por tanto, en cuanto "inhumanos" no llegaran a liberarse o sólo se liberaran *malgré eux.** En la realidad, las cosas ocurrían, naturalmente, de otro modo: los hombres sólo se liberaban en la medida en que se lo prescribía y se lo consentía, no su ideal del hombre, sino las condiciones de producción existentes. Sin embargo, todas las liberaciones anteriores tuvieron como base

* A pesar de ellos *(N. de la ed.).*

fuerzas de producción limitadas, cuya producción insuficiente para toda la sociedad sólo permitía un desarrollo siempre y cuando los unos satisficieran sus necesidades a costa de los otros y, por tanto, los unos —la minoría— obtuvieran el monopolio del desarrollo, al paso que los otros —la mayoría—, mediante la lucha continua en torno a la satisfacción de las necesidades más apremiantes, se veían excluidos por el momento (es decir, hasta la creación de nuevas fuerzas revolucionadoras de la producción) de todo desarrollo. De este modo, la sociedad, hasta aquí, ha venido desarrollándose siempre dentro de un antagonismo, que entre los antiguos era el antagonismo de libres y esclavos, en la Edad Media el de la nobleza y los siervos y en los tiempos modernos es el que existe entre la burguesía y el proletariado. Y esto es lo que explica, de una parte, el modo "inhumano", anormal, con que la clase dominada satisface sus necesidades y, de otra parte, las limitaciones con que se desarrolla el intercambio y, con él, toda la clase dominante, de tal modo que estas limitaciones con que tropieza el desarrollo no consisten solamente en la exclusión de una clase, sino también en el carácter limitado de la clase excluyente y en que lo "inhumano" se da también en la clase dominante. Esta llamada "inhumanidad" es, asimismo, un producto de las actuales condiciones, ni más ni menos que la "humanidad"; es su aspecto negativo, la rebelión, no basada en ninguna nueva fuerza revolucionaria de producción, contra las condiciones dominantes que descansan sobre las fuerzas de producción existentes y el modo de satisfacción de las necesidades que a ellas corresponde. La expresión positiva llamada "humana" corresponde a las condiciones *dominantes* determinadas, de acuerdo con cierta fase de la producción y al modo de satisfacer las necesidades por ella condicionadas, del mismo modo que la expresión negativa, la "inhumana", corresponde a los diarios intentos nuevos provocados por esta misma fase de la producción y que van dirigidos a negar dentro del modo de producción existente estas condiciones dominantes y el modo de satisfacción que en ellas prevalece.

Para nuestro santo, estas luchas que se libran en el plano de la historia universal discurren como una simple colisión

entre San Bruno y "la masa". *Cfr.* toda la crítica del liberalismo humano, especialmente pp. 192 y ss.

Por consiguiente, con sus simples frasecillas acerca de lo inhumano y del quitárselo de la cabeza del hombre, con lo que desaparecerá también lo inhumano y no existirá ya medida alguna para los individuos, nuestro simplista Sancho no llega, en última instancia, a resultado alguno. Reconoce el raquitismo y el avasallamiento a que intelectual y socialmente se ve condenado un individuo bajo la acción de las condiciones existentes, como la individualidad y el modo de ser propio de este individuo; reconoce tranquilamente, como un conservador cualquiera, estas condiciones, después de haberse desembarazado de toda preocupación al quitarse de la cabeza las ideas de los filósofos acerca de ellas. Y del mismo modo que aquí declara que el carácter fortuito así impuesto al individuo constituye su propia individualidad, más arriba (*cfr.* la Lógica) hacía abstracción en su Yo, no sólo de todo carácter fortuito, sino incluso de toda individualidad en general.

Y este resultado "inhumanamente" grandioso es el que Sancho canta en el siguiente *Kirieleison*, que pone en boca de "*lo* inhumano":

"Yo era despreciable, porque buscaba Mi Yo *mejor* fuera de Mí mismo;

Yo era lo inhumano, porque soñaba con lo *humano;*

Me asemejaba a esas gentes devotas hambrientas de su *Yo verdadero,* pero que son siempre *pobres pecadores;*

Sólo pensaba en Mí en comparación con otro;

No lo era todo en todo, no era el *Único.*

Pero, ahora, he dejado de representarme como lo inhumano;

He dejado de medirme y dejar que Me midan por el hombre;

He dejado de reconocer algo por encima de Mí mismo;

He sido lo inhumano, pero ya no lo soy; ahora, soy el *Único*". ¡Aleluya!

Sin entrar a ver aquí más en detalle cómo "lo inhumano", lo que, dicho sea de pasada, se sitúa en el estado humorístico de ánimo necesario "*volviendo la espalda*" "*a sí mismo* y al crítico" San Bruno; "cómo lo inhumano", decimos, *se*

"representa" aquí o no se "representa", advertiremos que el o lo "Único" se califica aquí en el sentido de que debe, por la milésima vez, quitarse lo sagrado de la cabeza, con lo que, como debemos también repetir nosotros por milésima vez, todo sigue igual que antes, prescindiendo de que eso no pasa de ser un piadoso deseo.

Nos encontramos aquí por vez primera con el Único. Sancho, a quien se arma caballero con el acompañamiento de la anterior letanía, se apropia ahora su nuevo nombre caballeresco. Sancho adquiere su unicidad quitándose de la cabeza "*al* hombre". Con ello, "deja de pensarse solamente en comparación con otro" y de "reconocer algo por encima de él". Se convierte en algo incomparable. Nos encontramos de nuevo aquí con la vieja manía de Sancho de que las representaciones, las ideas, "lo sagrado", que aquí se presenta bajo la forma "del hombre", son el único *tertium comparationis,** el único *nexo* entre los individuos, y no sus necesidades. Se quita una *representación* de la cabeza, y se convierte con ello en *único.*

Para poder ser "único" en su sentido, necesita ante todo demostrarnos su *carencia de toda premisa.*

Pág. 470: "*Tu* pensamiento no tiene como premisa el *pensamiento,* sino a *ti mismo.* Entonces, ¿te presupones a ti? Sí, pero no a Mí, sino Mi pensamiento. Antes de Mi pensamiento soy Yo. De donde se sigue que a Mi pensar no precede un pensamiento o que Mi pensamiento carece de toda premisa. Pues la premisa que Yo soy para Mi pensamiento no es una premisa *hecha por el pensar,* una premisa *pensada,* sino que es el propietario del pensamiento y demuestra solamente que el pensamiento no es otra cosa que la propiedad".

"Le concederemos, sin más" que Sancho no piensa antes de pensar y que él y cualquier otro es, en este respecto, un pensador sin premisa. Y asimismo se le concede que no tiene ningún pensamiento como premisa de su existencia, es decir, que no fue hecho por pensamientos. Si Sancho hiciera durante un momento abstracción de todo su bagaje de pensamientos, cosa que no parece que debiera serle difícil, dada la pobreza

* Tercer término de comparación *(N. de la ed.).*

de ese bagaje, quedaría en pie tan sólo su Yo real, pero su Yo real dentro de las condiciones reales del mundo que para él existen. Se habrá desembarazado con ello, por un instante, de toda premisa dogmática, pero a cambio de esto comenzarán para él, a partir de ahora, las premisas *reales*. Y estas premisas reales son también las premisas de sus premisas *dogmáticas*, que reaparecen con las reales, quiéralo él o no, tan pronto como no cuente con otras premisas reales y también, al mismo tiempo, con otras dogmáticas o tan pronto como no reconozca materialmente las premisas reales como las premisas de su pensamiento, con lo que las premisas dogmáticas dejarán de existir inmediatamente y de un modo general. Así como su desarrollo anterior y su medio berlinés le han trazado hasta ahora la premisa dogmática del egoísmo uno consigo mismo, esta premisa seguirá adherida a él a pesar de que se imagine exento de premisas, mientras no llegue a superar sus premisas reales.

Como auténtico maestro de escuela, Sancho aspira siempre al famosísimo "pensamiento exento de premisas" de Hegel, es decir, el pensamiento sin premisas dogmáticas, que es también, en Hegel, un piadoso deseo simplemente. Y se imaginaba que podía llegar a captarlo por medio de un sutil golpe de mano y llegar incluso a superarlo, lanzándose a la caza del Yo exento de premisas. Pero tanto el uno como el otro se le escapan de las manos.

En vista de lo cual Sancho trata de probar suerte de otro modo.

Págs. 214 y 215. ¡"Agotad" la reivindicación de la libertad! "¿Quién debe ser libre? Tú, Yo, Nosotros. ¿Libre, de qué? De todo lo que no sea Tú, Yo, Nosotros. Yo soy, pues, el *meollo*... ¿Qué queda en pie si Yo Me libero de todo cuanto no sea Yo? Quedo solamente Yo y *nada* más que Yo".

"¡Conque eso era, pues, lo que el perro tenía dentro!
¿Un escolástico errante? La cosa me mueve a risa".*

"Todo lo que no sea Tú, Yo, Nosotros" es, naturalmente, una vez más, una representación dogmática, como el Estado, la nacionalidad, la división del trabajo, etc. Una vez criticadas

---

* Cita del *Fausto* de Goethe *(N. de la ed.)*.

estas representaciones, cosa que Sancho cree realizado ya por "la crítica", naturalmente por la crítica crítica, se cree desembarazado también del Estado, la nacionalidad y la división del trabajo reales. El Yo, que es aquí "el meollo" del asunto, "lo que el perro tenía dentro", "libre de todo lo que no soy Yo", es, pues, de nuevo aquel Yo exento de toda premisa de que hablábamos más arriba, con todo aquello de que no ha sido liberado.

Pero, si Sancho enfocase por una vez esta "liberación" no en el sentido de liberarse simplemente de las categorías, sino en el de liberarse de las trabas reales, vería que esta liberación presupone un cambio común a él y a una gran cantidad de situaciones parecidas y determina un estado nuevo del mundo, común también con otras. Después de esta liberación, quedará en pie todavía, evidentemente, su "Yo", pero como un Yo totalmente cambiado, que tiene de común con otros una situación cambiada del mundo, que es precisamente la premisa común a él y a otros de su libertad y de la de éstos, con lo cual se viene por tierra la unicidad, la incomparabilidad y la independencia de su "Yo".

Pero Sancho intenta seguir todavía un tercer camino:

Pág. 237: "Lo ignominioso para ellos no está en que se *excluyan*" (el judío y el cristiano), "sino en que esto sólo ocurra *a medias*. Si pudieran ser totalmente egoístas, se excluirían *por entero*".

Pág. 273: "Se concibe la significación de la antítesis de un modo demasiado formal y tenue cuando *sólo* se trata de *disolverla*. Esta antítesis merece por el contrario, ser *agudizada*".

Pág. 274: "Sólo dejaréis de seguir disimulando vuestra antítesis si la reconocéis íntegramente y cada cual se afirma como *único* de los pies a la cabeza... La última y más resuelta antítesis, la del único frente al único, se halla en el fondo por encima de eso que se llama antítesis... A fuer de único, nada tienes de común con el otro ni nada, por tanto, que te separe de él o te lo haga hostil... La antítesis desaparece en la perfecta... separación o unicidad".

Pág. 183: "Yo no *quiero* distinguirme de otros por nada *especial*; no Me mido tampoco por otros... Yo quiero serlo

todo y tenerlo todo cuanto Yo pueda ser y tener. ¿Qué Me importa el que otros sean o tengan algo semejante? Nunca podrán ser ni tener lo mismo, algo igual. En nada merma lo suyo, como no mermo en nada lo que tiene la roca por el hecho de llevarle la ventaja del movimiento. Si ella pudiera tenerlo, lo tendría. Para no menoscabar en nada a los demás hombres hay que sentar el postulado de no poseer ningún privilegio... No se debe considerarlos como «algo *especial*», por ejemplo, como judío o cristiano. Tampoco Yo Me tengo por algo *especial*, sino por único. Presento, sin duda, semejanzas con otros; pero esto sólo se refiere a la comparación o a la reflexión; en realidad, Yo soy incomparable, único. Mi carne no es su carne, Mi espíritu no es su espíritu. Y si los reducía a todos a las *generalidades* «carne» y «espíritu», esos son vuestros *pensamientos*, que nada tienen que ver con Mi Carne y con Mi espíritu".

Pág. 234: "Son los egoístas los que empujan a la ruina a la sociedad humana, pues éstos ya no se relacionan entre sí como hombres, sino que se enfrentan egoístamente como un Yo frente a un Tú totalmente distinto de Mí y hostil a Mí".

Pág. 180: "Como si el uno no buscase siempre al otro, como si el uno no debiera acomodarse al otro cuando necesita de él. Pero la diferencia está en que, entonces, el individuo *se une* al individuo, mientras que antes se ligaba a él por medio de un nexo".

Pág. 178: "Sólo cuando sois únicos podéis relacionaros unos con otros como lo que realmente sois".

Queda completamente descartada, como vemos, la ilusión de Sancho acerca del comercio entre los individuos "como lo que realmente son", acerca de "la unión de unos individuos con otros", en una palabra, acerca de la "asociación". Hagamos notar simplemente que si en la asociación cada cual sólo consideraba y trataba al otro como *su* objeto, como *su* propiedad (*cfr.* pág. 167 y la teoría de la propiedad y la explotación), el gobernador de la ínsula Barataria provee en el Comentario (Wig., pág. 157) en contra de ello y reconoce que también el otro se pertenece a sí mismo, es *su* propio, su único y también en calidad de tal se convierte en *objeto*

de Sancho, aunque ya no en propiedad suya. En su desesperación, sólo se salva del desastre gracias a la inesperada ocurrencia de "olvidarse en esto de sí mismo, en un dulce autoolvido", disfrute "de que goza miles de veces a cada hora" y que le endulza todavía más la dulce conciencia de que "no ha desaparecido del todo". Por donde se llega, una vez más, al viejo chiste de que cada cual es para sí y para los otros.

Veamos ahora el modo de analizar las grandilocuentes frases de Sancho para descubrir por debajo de ellas su modesto contenido.

Las pomposas frases acerca de la "antítesis" que debe ser agudizada y llevada a su extremo y acerca de lo "especial" por lo que Sancho no quiere distinguirse, se reducen a uno y lo mismo. Sancho quiere o *cree* más bien querer que los individuos se relacionen entre sí en un plano puramente personal, que en sus relaciones no se interfiera un tercer término, una cosa (*cfr.* la competencia). Este tercer término es, aquí, lo "especial" o la antítesis especial, no absoluta, es decir, la posición de unos individuos con respecto a otros, condicionada por las relaciones sociales actuales. Sancho no quiere, por ejemplo, que dos individuos se enfrenten en "antítesis" como burgués y proletario, protesta contra lo "especial" que "distingue" al primero con respecto al segundo; quiere convertir esta antítesis en una relación puramente personal entre dos simples individuos. No se para a pensar que, dentro de la división del trabajo, las relaciones personales siguen desarrollándose necesaria e inevitablemente hasta convertirse y plasmarse en relaciones de clase, razón por la cual toda su fraseología se reduce a un simple piadoso deseo, que aspira a realizar exhortando a los individuos de estas clases a quitarse de la cabeza la idea de su "antítesis" y de sus "privilegios" "especiales". En las frases de Sancho transcritas más arriba se trata únicamente de lo que la gente *piensa de sí* y de lo que *él* piensa de ella, de lo que ella quiere y de lo que quiere *él*. Bastará cambiar ese *punto de vista* y ese *querer* para acabar con la "antítesis" y lo "especial".

Incluso lo que distingue a un individuo como tal de otro, es hoy, al mismo tiempo, un producto de la sociedad y necesariamente tiene que hacerse valer, a su vez, en su realización,

como un privilegio, como ya hacíamos ver a Sancho en relación con la competencia. Además, el individuo en cuanto tal, de por sí considerado, se ve subsumido bajo la división del trabajo, aislado, empequeñecido, determinado por ella.

¿A qué tiende, en el mejor de los casos, Sancho al agudizar la *antítesis* y abolir lo *especial?* A que las relaciones de los individuos deben ser su *comportamiento* y sus distinciones mutuas sus *autodistinciones* (al modo como un Yo empírico *se* distingue de otro). Ambas cosas son, o bien, como en Sancho, una transcripción ideológica de lo *existente,* pues las relaciones entre los individuos no *pueden* ser, bajo cualesquiera circunstancias, otra cosa que su comportamiento mutuo, ni sus diferencias *pueden* ser sino sus autodistinciones. O bien se trata, simplemente, del buen deseo de que *pudieran* comportarse y diferenciarse unos de otros de tal modo que su comportamiento no se sustantive como una relación social independiente de ellos, que sus diferencias mutuas *pudieran* no adoptar el carácter material (independiente de la persona) que han adoptado y seguirán adoptando diariamente.

Los individuos siempre y en todas las circunstancias "han partido *de sí mismos*", pero como no eran únicos en el sentido de que no necesitaran mantener relación alguna los unos con los otros, como sus *necesidades* y, por tanto, su naturaleza, y el modo de satisfacerlas los relacionaba entre sí (relaciones sexuales, intercambio, división del trabajo), *necesariamente* tenían que entrar en relaciones. Y como, además, *no entraban en intercambio como puros* Yos, sino como individuos en una determinada etapa de desarrollo de sus fuerzas productivas y sus necesidades, y en un intercambio que, a su vez, determinaba la producción y las necesidades, tenemos que era cabalmente el comportamiento personal, individual, de los individuos, su comportamiento mutuo en cuanto tales individuos, lo que creaba y volvía a crear diariamente de nuevo las relaciones existentes. Entraban en intercambio unos con otros como lo que eran, partían "de sí mismos", siendo indiferente la "concepción de vida" que profesaran. Esta "concepción de vida", incluso la tan torcida de los filósofos, sólo podía ser determinada siempre, natu-

ralmente, por su vida real. Y, en este punto, se puso de manifiesto, evidentemente, que el desarrollo de un individuo se halla condicionado por el desarrollo de todos los demás con quienes se halla en intercambio directo e indirecto y que las distintas generaciones de individuos que mantienen relaciones mutuas tienen entre sí una conexión; que los que vienen después se hallan condicionados en su existencia física por quienes los han precedido, ya que recogen las fuerzas de producción y las formas de intercambio por ellos acumuladas, determinándose de ese modo en sus propias relaciones mutuas. En una palabra, se revela que se opera un desarrollo y que la historia de un individuo no puede en modo alguno desligarse de la historia de los individuos precedentes y simultáneos, sino que, por el contrario, se halla determinada por ésta.

El trueque del comportamiento individual en lo contrario de lo que es, un comportamiento meramente material, la distinción entre la individualidad y la casualidad por los individuos mismos constituye, como ya hemos demostrado, un proceso histórico y adopta, en las distintas fases de desarrollo, formas distintas, cada vez más agudas y más universales. En la época actual, la dominación de las formas materiales sobre los individuos, la opresión de la individualidad por la casualidad ha cobrado su forma más aguda y más universal, imponiendo con ello una tarea muy determinada a los individuos existentes. Plantea ante ellos la tarea de sustituir la dominación de las relaciones y de la casualidad sobre los individuos por la dominación de los individuos sobre la casualidad y las relaciones. No formula, como Sancho se lo imagina, el postulado de que "Yo Me desarrolle", lo que todo individuo venía haciendo ya sin necesidad de que Sancho se lo aconsejara, sino que preceptúa más bien la liberación de un modo de desarrollo muy determinado. Esta tarea impuesta por las condiciones actuales coincide con la tarea de organizar de un modo comunista la sociedad.

Ya hemos puesto de manifiesto más arriba que la abolición de la independencia de las relaciones frente a los individuos y de la supeditación de la individualidad a la casualidad, de la subsunción de sus relaciones personales bajo

las relaciones generales de clase, etc., está condicionada por la supresión de la división del trabajo. Y hemos hecho ver, asimismo, que la abolición de la división del trabajo se halla condicionada, a su vez, por el desarrollo del intercambio y de las fuerzas productivas hasta un ámbito tal de universalidad, que la propiedad privada y la división del trabajo se conviertan en una traba para ellos. Y hemos puesto de relieve, igualmente, que la propiedad privada sólo puede abolirse bajo la condición de un desarrollo omnilateral de los individuos, precisamente porque el intercambio y las fuerzas productivas con que se encuentren sean omnilaterales y sólo puedan asimilarse por individuos dotados de un desarrollo también omnilateral, es decir, en el ejercicio libre de su vida. Hemos puesto de manifiesto que los individuos actuales *necesitan* abolir la propiedad privada, porque las fuerzas de producción y las formas de intercambio se han desarrollado ya con tal amplitud, que bajo el imperio de la propiedad privada se convierten en fuerzas destructivas y porque el antagonismo entre las clases se ha visto empujado a su máxima culminación. Finalmente, hemos hecho ver que la abolición de la propiedad privada y de la división del trabajo es ya la unión misma de los individuos sobre la base establecida por las fuerzas de producción actuales y por el intercambio universal.

Dentro de la sociedad comunista, la única donde el desarrollo original y libre de los individuos no es una frase, este desarrollo está condicionado precisamente por la cohesión de los individuos, cohesión que se da, en parte, en las premisas económicas mismas y, en parte, en la necesaria solidaridad del desarrollo libre de todos y, finalmente, en el modo universal de manifestarse los individuos sobre la base de las fuerzas de producción existentes. Aquí se trata, pues, de individuos que han llegado a una determinada fase de desarollo histórico y no, ni mucho menos, de individuos casuales cualesquiera, y esto aun prescindiendo de la necesaria revolución comunista, que es, a su vez, una condición común para su libre desarrollo. La conciencia de los individuos acerca de sus relaciones mutuas es también, naturalmente, otra muy distinta y no será, por tanto, ni el "principio del amor" o el *dévoûment* ni tampoco el egoísmo.

La "unicidad", entendida en el sentido del desarrollo original y del comportamiento individual, tal como lo exponíamos más arriba, no sólo presupone, pues, cosas muy distintas de la buena voluntad y la conciencia honesta, sino cabalmente, lo contrario de las fantasías de Sancho. En él, no es otra cosa que un embellecimiento de las relaciones existentes, una consoladora gota de bálsamo para la pobre alma impotente, que se ha vuelto miserable en medio de la miseria.

Y lo que decimos de la "unicidad" puede aplicarse también a la "*incomparabilidad*" de Sancho. Él mismo recordará, suponiendo que no haya "desaparecido" totalmente "en el dulce autoolvido", que la organización del trabajo, en la "asociación *stirneriana* de los egoístas", no descansaba solamente sobre la comparabilidad, sino también sobre la *igualdad* de las necesidades. Y no presuponía solamente necesidades iguales, sino también una igual manifestación, de tal modo que uno pudiera sustituir a otro en el "trabajo humano". Y el salario extraordinario del "Único", que corona sus éxitos, ¿sobre qué descansa sino sobre el hecho de que su prestación pueda compararse con la de otros y pagarse mejor en dinero por razón de su superioridad? ¿Y cómo puede, en general, Sancho hablar de incomparabilidad cuando deja subsistir la comparación práctica sustantivada que es el *dinero,* se subordina a él y se deja, al compararse con otros, medir por esta medida universal? Hasta qué punto da él mismo el mentís a su incomparabilidad es evidente. Nada más fácil que llamar determinaciones de la reflexión a la igualdad y la desigualdad, la semejanza y la desemejanza. También la incomparabilidad es una determinación de la reflexión, que tiene como premisa la actividad del comparar. Para demostrar cómo la comparación no es una determinación de la reflexión puramente arbitraria, nos bastará aducir un ejemplo, el del *dinero,* el constante *tertium comparationis* de todos los hombres y de todas las cosas. Por lo demás, la incomparabilidad puede tener diversos significados. El único que aquí interesa, el de la "unicidad" en el sentido de originalidad, presupone que la actividad del individuo incomparable dentro de una esfera determinada se distingue de por sí de la actividad de otros *iguales.* Una cantante incomparable es la Persiani, precisamente

porque es una *cantante* y puede compararse con otras, y precisamente por oídos capacitados para llegar al conocimiento de su incomparabilidad mediante una comparación basada en la conformación normal y en la cultura musical. El canto de la Persiani es incomparable con el croar de la rana, a pesar de que también en este caso podría establecerse una comparación, pero esta comparación mediaría entre ser humano y rana, y no entre la Persiani y esa rana única. Solamente en el primer caso cabe hablar de comparación entre individuos, ya que en el segundo la comparación recae sobre la especie o sobre una propiedad de ésta. Un tercer caso de incomparabilidad, la del canto de la Persiani con la cola de un cometa, lo dejamos al "autodisfrute" de Sancho, pues sabemos cuánto goza con los "juicios contradictorios"; pero, hasta esta absurda comparación tiene una realidad en el carácter absurdo de las condiciones actuales. El dinero es la medida común de todas las cosas, hasta de las más heterogéneas.

Por lo demás, la incomparabilidad de Sancho se reduce, a su vez, a la misma frase que la unicidad. Los individuos no deben medirse ya por un *tertium comparationis* independiente de ellos, sino que la comparación *debe* trocarse en su autodistinción, *id est* en el libre desarrollo de su individualidad, por el consabido procedimiento de quitarse de la cabeza las "ideas fijas".

Sancho sólo conoce, por otra parte, la comparación de los literatos y estrategos de cervecería, la que lleva al grandioso resultado de que Sancho no es Bruno ni Bruno es Sancho. No conoce, en cambio, naturalmente, las ciencias que sólo han alcanzado importantes progresos por medio de la comparación y la fijación de diferencias dentro de las esferas respectivas y en las que la comparación presenta un importante carácter general, la *anatomía comparada*, la *botánica* y la *lingüística* comparadas, etc.

Grandes naciones, los franceses, los norteamericanos, los ingleses, se comparan constantemente entre sí, en el terreno práctico y en el teórico, en el plano de la competencia y en el de la ciencia. Y los pequeños tenderos y filisteos, como los alemanes, que temen a la concurrencia, se agazapan detrás del rótulo de la incomparabilidad, que su fabricante de etiquetas

filosóficas les suministra. Sancho pone el veto a todo lo que sea comparación, y no sólo en interés de esa clientela, sino en el suyo propio.

En la pág. 415 dice Sancho: "Nadie es *Mi igual*", y en la pág. 408 se presenta el intercambio con "Mis iguales" como la disolución de la sociedad en el comercio: "El niño prefiere el *comercio* con *sus iguales* a la *sociedad*".

Sin embargo, emplea a veces la expresión de "Mi igual" y "lo mismo" en el sentido de "*la misma cosa*", por ejemplo en el pasaje de la pág. 183 citado más arriba: "No pueden ser ni tener lo *mismo, la misma cosa*". Con lo cual adopta su definitivo "nuevo rumbo", el que habrá de emplear principalmente en el Comentario.

La unicidad, la originalidad, el desarrollo "propio" de los individuos, que según Sancho, por ejemplo, no se da en todos los "trabajos humanos", a pesar de que nadie negará que un instalador de estufas no instala nunca la estufa del "*mismo*" modo que otro; el desarrollo "único" de los individuos, que según el mismo Sancho no se opera en las esferas religiosas, políticas, etc. (véase la "Fenomenología"), a pesar de que nadie negará que de cuantos creen en el Islam ninguno cree del "mismo" modo y cada cual adopta, por tanto, en este punto, una actitud "única", del mismo modo que de todos los miembros de un Estado ninguno se comporta hacia él del "mismo" modo que los demás, por la sencilla razón de que es *él* y no el *otro* quien se comporta; la famosa "unicidad", que se distingue de la "*mismeidad*", de la *identidad de la persona,* hasta el punto de que Sancho casi ve en los individuos existentes hasta aquí solamente "ejemplares" de una sola especie, se resuelve, por tanto, aquí, en la identidad policíacamente comprobada de una persona consigo misma, en el hecho de que el individuo es él mismo, y no el otro. Por donde el Sancho que había partido a la conquista del mundo se derrumba hasta convertirse en escribiente de una oficina de pasaportes.

En la pág. 184 del Comentario expone Sancho con gran unción y autodisfrute que él no se sacia por el hecho de que el emperador del Japón coma, ya que sus intestinos y los del emperador del Japón son "intestinos únicos", "incompa-

rables", *id est,* no son *los mismos.* Pero si Sancho cree haber derogado con ello las condiciones sociales anteriores o incluso las leyes naturales, hay que decir que su simpleza es demasiado grande y proviene simplemente del hecho de que los filósofos no han expuesto las relaciones mutuas entre estos individuos idénticos consigo mismos y las leyes naturales como las relaciones mutuas entre estos determinados cuerpos.

Es famosa la expresión clásica dada por Leibniz a esta vieja tesis (que figura a la cabeza de todo manual de física como la teoría de la impenetrabilidad de los cuerpos) : *"Opus tamen est... ut quælibet monas differat ab alia quacunque, neque enim unquam dantur in natura duo entia, quorum unum exasse conveniat cum altero".* (Principia Philos. seu Theses,* etc.). La unicidad de Sancho queda reducida aquí a una cualidad que comparte con cualquier pulga y cualquier grano de arena.

El mayor de los mentís con que podría acabar la filosofía sería el presentar como uno de los más grandes descubrimientos la conciencia, al alcance de cualquier patán o de cualquier sargento de policía, de que Sancho no es Bruno, presentando como una verdadera maravilla el hecho de esta diversidad.

He aquí cómo el "grito crítico de alegría" de nuestro "virtuoso del pensar" se ha convertido en un miserere acrítico.

Al final de todas estas aventuras, nuestro escudero "único" recala de nuevo en el puerto de su tranquila cabaña de siervo. "El espectro que se alza en la portada de su Libro" sale, "jubiloso", a su encuentro. Y lo primero que pregunta es cómo se encuentra el rucio.

—Mejor que su amo, le contesta Sancho.

—Doy gracias a Dios de que me haya hecho tanto bien; pero ahora cuéntame, amigo mío, lo que te ha valido tu puesto de escudero. ¿No me traes un vestido nuevo?

—No traigo nada de esto —contesta Sancho—, sino "la nada creadora, la nada de la que Yo mismo, como creador,

---

* Sin embargo, una mónada se diferencia necesariamente de cualquier otra, ya que nunca existen en la naturaleza dos seres exactamente iguales *(N. de la ed.).*

lo saco todo"; es decir, todavía me verás de Padre de la Iglesia y de arzobispo de una ínsula, y no de las de por ahí, sino la mejor que pueda hallarse.

—Quiéralo así el cielo, mi tesoro, y a poder ser pronto, que bien lo habemos menester. Mas decidme, ¿qué es eso de ínsulas, que no lo entiendo?

—No es la miel para la boca del asno —respondió Sancho—; a su tiempo lo verás, mujer. Desde ahora sólo te sabré decir, así de paso, que no hay cosa más gustosa en el mundo que el honor de buscar aventuras como un egoísta uno consigo mismo y escudero del Caballero de la Triste Figura. Bien es verdad que las más que se hallan no son de aquellas que "llegan a su último propósito", "de modo satisfactorio para los apetitos *humanos* (*tan* [*a gusto*] *como el* hombre *querría*),* porque de ciento que se encuentran, las noventa y nueve suelen salir aviesas y torcidas. Sélo yo de experiencia, porque de algunas he salido manteado, y de otras molido; pero con todo, es linda cosa, pues se satisface, desde luego, la "única" aspiración, que es la de vagabundear por toda la historia, la de citar todos los libros del gabinete de lectura de Berlín, la de tener un refugio etimológico nocturno en todas las lenguas, la de falsear hechos políticos en todos los países, la de retar fanfarronamente a todos los dragones y avestruces, trasgos, demonios del campo y "fantasmas", batirse con todos los filósofos y Padres de la Iglesia y, al ajustar las cuentas, pagar con su propio cuerpo. *(Cfr.* Cervantes, I, cap. LII).

2 * *COMENTARIO APOLOGÉTICO*

A pesar de que Sancho, a su debido tiempo y en el estado de su humillación (Cervantes, caps. XXVI y XXIX, opuso diversos "reparos" al propósito de alcanzar un beneficio eclesiástico, al final y teniendo en cuenta las nuevas circunstancias y su posición preparatoria anterior como muñidor de una devota cofradía (Cervantes, cap. XXI) se decidió a

* En español, en el original *(N. de la ed.)*.
** En el manuscrito, 7 *(N. de la ed.)*.

"quitarse de la cabeza" aquellos reparos. Lo vemos ahora convertido en arzobispo de la ínsula Barataria y en cardenal y ocupando en su calidad de tal, con solemne gesto y arzobispal decoro, uno de los primeros sitiales en nuestro concilio. Concilio al que ahora retornamos, tras el largo episodio "del Libro".

Es cierto que encontramos ahora al "hermano Sancho" muy cambiado, en su nueva dignidad y posición en la vida. Representa a la *ecclesia triumphans,** por oposición a la *ecclesia militans,*** en cuyas filas se hallaba antes. Las belicosas fanfarrias "del Libro" han dejado puesto ahora a una solemne seriedad y en vez del "Yo" habla aquí "Stirner". Lo cual demuestra cuánta verdad se contiene en el dicho francés según el cual *il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule.**** Desde que es Padre de la Iglesia y emite pastorales, Sancho ya sólo se llama "Stirner". Ha aprendido de Feuerbach esta manera única del "autodisfrute", pero, desgraciadamente, no le cuadra mejor que a su rucio el tocar el laúd. Y cuando habla de sí en tercera persona, todo el mundo se da cuenta de que Sancho el "creador", a la manera de los suboficiales prusianos, da a su "criatura" el tratamiento de "*Él*", sin que se le deba confundir en modo alguno con César. Y la impresión resulta todavía más cómica por el hecho de que Sancho, simplemente para competir con Feuerbach, comete esta inconsecuencia. El "autodisfrute" que Sancho siente al dárselas aquí de grande hombre se convierte, *malgré lui***** en disfrute de otros.

Lo que de "*especial*" hace Sancho en su Comentario, en la medida en que no lo hemos "agotado" ya en el episodio, consiste en ofrecer una serie de variaciones en torno a los conocidos temas, ya prolijamente tratados en el "Libro". La música de Sancho, que, como la de los sacerdotes de Vishnú, sólo conoce una nota, se eleva, al llegar aquí, unos cuantos tonos. Pero sus efectos soporíferos siguen siendo, natural-

* Iglesia triunfante *(N. de la ed.)*.

** Iglesia militante *(N. de la ed.)*.

*** De lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso *(N. de la ed.)*.

**** A pesar de él *(N. de la ed.)*.

mente, los mismos. Así, por ejemplo, la antítesis entre lo "egoísta" y lo "sagrado" nos es servida, ahora, bajo las muestras de hostelería de lo "interesante" y lo "no interesante", que luego se convierten en lo "interesante" y lo "absolutamente interesante", innovación que, por lo demás, sólo puede ser interesante para los aficionados al pan sin fermentar o pan ázimo. Claro está que, tratándose de un pequeño burgués "culto" de Berlín, no vamos a tomarle a mal ese retorcimiento literario de lo interesado en lo interesante. Todas las "ilusiones" creadas, con arreglo a la manía favorita de Sancho, por los "maestros de escuela", aparecen aquí simplemente "como dificultades... *reparos*", "creados solamente por el espíritu" y que "la pobre gente que se ha dejado imponer esos reparos" "se ve obligada a superar" mediante su *"ligereza de espíritu"* (el famoso quitarse de la cabeza)... (pág. 162). Tras lo cual viene una digresión sobre si los "reparos" deben quitarse de la cabeza mediante el "pensamiento" o la "falta de pensamientos" y un adagio crítico-moral, donde Sancho se lamenta, en acordes de tono menor: "El pensamiento no *debe* verse ahogado por el júbilo" (pág. 162).

Para tranquilidad de Europa, principalmente de la agobiada *old merry and young sorry England,** tan pronto como Sancho se encuentra algo a gusto en su *chaise percée*** obispal, dicta desde ésta la siguiente benévola carta pastoral: "A Stirner no le preocupa para nada la sociedad burguesa, y *no se propone en modo alguno extenderla de modo que absorba el Estado y la familia*" (pág. 189), según lo cual debemos sentir estimación por los señores Cobden y Dunoyer.

Como buen arzobispo, Sancho recurre inmediatamente a la policía eclesiástica y dirige a Hess, en la pág. 193, una reprimenda por incurrir en confusiones "atentatorias contra la policía" y tanto más imperdonables cuanto mayores son los esfuerzos que nuestro Padre de la Iglesia se impone constantemente para asegurar la identidad. Y, para demostrar al mismo Hess, que "Stirner" posee también el "heroísmo de la mentira", esta cualidad ortodoxa del egoísta uno consigo

* Vieja alegre y joven preocupada Inglaterra *(N. de la ed.)*.
** Silla horadada, servicio *(N. de la ed.)*.

mismo, canta en la pág. 188: "Pero Stirner no dice *en absoluto,* como le hace decir Hess, que todo el error de los egoístas anteriores consiste, simplemente, en que no tenían *conciencia* de su egoísmo". *Cfr.* la "Fenomenología" y todo el "Libro". La otra cualidad del egoísta uno consigo mismo, la credulidad, la prueba en la pág. 162, donde "*no discute*" a Feuerbach que "*el individuo* sea comunista". Otro acto de ejercicio de su poder policíaco consiste en que, en la pág. 154, aplica la palmeta de la censura a todos los que hicieron críticas literarias de su "Libro" por "no haber entrado a fondo en el egoísmo, tal como Stirner *lo concibe*". Todos ellos cometieron, en efecto, el error de creer que se trataba del egoísmo real, cuando de lo que se trataba era solamente de la concepción "stirneriana" del egoísmo.

El Comentario apologético demuestra una vez más la capacidad de Sancho para ser Padre de la Iglesia por el hecho de comenzar con una hipocresía.

"Una breve réplica resultará provechosa, tal vez, si no a los mencionados críticos, por lo menos a algunos otros lectores", pág. 147.

Sancho se las da aquí de desinteresado y afirma que sacrifica su costoso tiempo en "provecho" del público, a pesar de asegurarnos por doquier que sólo persigue su propio provecho y a pesar de que aquí sólo aspira a salvar su pelleja de Padre de la Iglesia.

Con esto queda despachado lo "especial" del Comentario. Lo "único", que sin embargo se encontraba ya "en el Libro", pág. 491, lo hemos conservado en páginas anteriores, no tanto "en provecho de algunos otros lectores" como en el propio provecho de "Stirner". Una mano lava a la otra, de donde incuestionablemente se sigue que "el individuo es comunista".

Uno de los problemas más difíciles para los filósofos es el descender del mundo del pensamiento al mundo real. La realidad inmediata del pensamiento es el *lenguaje.* Y como los filósofos han proclamado la independencia del pensamiento, debieron proclamar también el lenguaje como un reino propio y soberano. En esto reside el secreto del lenguaje filosófico, en el que los pensamientos encierran, como palabras, un contenido propio. El problema de descender del

mundo de los pensamientos al mundo real se convierte así en el problema de descender del lenguaje a la vida.

Como hemos visto, la sustantivación de los pensamientos y de las ideas es una consecuencia de la sustantivación de las condiciones y las relaciones personales de los individuos. Y hemos visto, asimismo, que el hecho de que los ideólogos y los filósofos se ocupen sistemáticamente y de un modo exclusivo de estos pensamientos es una consecuencia de la división del trabajo, y la filosofía alemana, concretamente, una consecuencia de las condiciones pequeñoburguesas de vida de Alemania. Los filósofos no tendrían más que reducir su lenguaje al lenguaje corriente, del que aquél se abstrae, para darse cuenta y reconocer que ni los pensamientos ni el lenguaje forman por sí mismos un reino aparte, sino que son, sencillamente, *expresiones* de la vida real.

Sancho, que sigue a los filósofos a pies juntillas, tiene necesariamente que ponerse a buscar, como ellos, la *piedra filosofal,* la cuadratura del círculo y el elixir de la eterna juventud, una "*palabra*" que posea, como tal palabra, la fuerza milagrosa de transportarlo del reino del lenguaje y del pensamiento a la vida real. Sancho ha quedado tan contagiado de su largo trato con don Quijote, que no se da cuenta de que esta "tarea" que se asigna, esta "misión" que se propone no es, a su vez, otra cosa que una secuela de la fe en sus gruesos libros filosóficos de caballerías.

Sancho comienza exponiéndonos una vez más, la dominación de lo sagrado o de las ideas en el mundo, ahora bajo la forma nueva de la dominación del lenguaje o del palabrerío. Pues el lenguaje se convierte, naturalmente, en palabrerío tan pronto como se sustantiva.

En la pág. 151, Sancho llama al mundo actual "un mundo fraseológico, un mundo en cuyo principio era el Verbo". Y describe así, más de cerca, los motivos de su cacería en pos de la palabra mágica: "La especulación tendía a encontrar un *predicado* de alcance tan general que lo abarcase todo... Pero, para que el predicado lo abarque todo, cada cual tiene que aparecer en él como *sujeto,* es decir, no simplemente como *lo que* es, sino como *el que* es", pág. 152. Y como la especulación "buscaba" tales predicados, a los que Sancho llamaba

antes misión, determinación, vocación, destino, especie, etc., los hombres reales se "*buscaban*" hasta ahora "en la palabra, en el *logos*, en el predicado", pág. 153. En la medida en que, hasta aquí, dentro del lenguaje, se quería distinguir a un individuo de otro simplemente como una persona idéntica, se empleaba el *nombre*. Pero Sancho no se da por contento con el nombre corriente, sino que, habiéndole impuesto la especulación la tarea de encontrar un predicado tan general que abarque a cada cual como sujeto, se pone a indagar el nombre filosófico, abstracto, el "nombre" colocado por encima de todos los nombres, el nombre de los nombres, el nombre como categoría, que por ejemplo distinga a Sancho de Bruno y a ambos de Feuerbach con tanta nitidez y precisión como sus propios nombres y que, sin embargo, se ajuste a los tres tan exactamente como a todos los demás hombres y seres corporales, innovación ésta que sembraría la más grande de las confusiones en todas las letras de cambio, contratos matrimoniales, etc., y que destruiría de golpe y porrazo todas las oficinas notariales y del registro civil. Este nombre maravilloso, esta palabra mágica, que en el lenguaje es la muerte de éste, el puente de los asnos hacia la vida y el más alto escalón de la escalera china hacia el cielo, es: *el Único*. Las maravillosas propiedades de esta palabra mágica se cantan en las siguientes estrofas:

"El Único se propone ser solamente el último y agonizante predicado de Ti y de Mí, solamente aquel predicado que se trueca en la opinión,

un predicado que ya ha dejado de serlo,

un predicado que enmudece, un predicado mudo", pág. 153.

"En él" (en el Único), "lo fundamental es lo inexpresado", pág. 149.

Es "algo indeterminado" (*ibíd.*).

"Apunta a su contenido fuera o más allá del concepto" (*ibíd.*).

Es "un concepto indeterminado y no puede hacerse determinado por medio de otros conceptos", pág. 150.

Es el "*bautismo*" filosófico de los nombres profanos, pág. 150.

"El Único es una palabra carente de pensamiento,

No tiene ningún pensamiento por contenido".

"Expresa a alguien" "que no puede existir por segunda vez y que, por consiguiente, no puede tampoco ser *expresado;*

Pues si pudiera ser expresado realmente y en su totalidad, existiría por segunda vez, existiría en la expresión", pág. 151.

Después de haber cantado en los términos que quedan transcritos las cualidades de esta palabra, ensalza en las siguientes antistrofas los resultados obtenidos mediante el descubrimiento de sus fuerzas mágicas:

"Con el Único termina el reinado de los pensamientos absolutos" (pág. 150).

"Es la clave de bóveda de nuestro mundo fraseológico", pág. 151.

"Es la lógica que acaba como frase", pág. 153.

"En el Único, puede la ciencia transmutarse en vida,

Por cuanto en ella el *lo* se convierte en *el,* y

además, en un *el* que no se busca ya en la palabra, en el logos, en el predicado", pág. 153.

Es cierto que en sus críticos literarios ha conocido Sancho la amarga experiencia de que también el Único puede "fijarse como concepto", "que es lo que hacen los adversarios" (pág. 149), que son hasta tal punto los adversarios de Sancho, que ni siquiera sienten la esperada fuerza mágica de la palabra mágica, sino que cantan más bien, como en la ópera: *¡Ce n'est pas ça, ce n'est pas ça!* * Y Sancho se revuelve con especial furia y gran solemnidad contra su don Quijote Szeliga, en quien el equívoco presupone una "rebelión" franca y abierta y un total desconocimiento de su posición de "criatura": "Si Szeliga se hubiera dado cuenta de que el Único, por ser una frase o una categoría ya totalmente carente de contenido, no es ya, por ello mismo, una categoría, lo habría reconocido, tal vez, como el nombre de lo que para él carece todavía de nombre", pág. 179. Sancho reconoce, pues, expresamente aquí que tanto él como su don Quijote tienden hacia la misma meta, con la única diferencia de que Sancho cree

* No es eso, no es eso *(N. de la ed.).*

haber descubierto el verdadero lucero de la mañana, mientras que don Quijote permanece todavía en la oscuridad, como

sobre el embravecido océano
flota el mundo insondable.*

Dice Feuerbach, *Filosofía del Futuro,* pág. 49: "El ser, basado en un conjunto de cosas inexpresables es, a su vez, por ello mismo, algo inexpresable. Es, sí, lo inexpresable. Allí donde terminan las palabras, es donde comienza a revelarse el misterio del ser". Sancho ha encontrado el tránsito de lo expresable a lo inexpresable, ha encontrado la palabra que es a un tiempo algo más y algo menos que una palabra.

Como hemos visto, todo el problema de pasar del pensamiento a la realidad y, por tanto, del lenguaje a la vida sólo existe en la ilusión filosófica, es decir, sólo tiene razón de ser para la conciencia filosófica, que, naturalmente, no puede ver claro acerca de su naturaleza y del origen de su divorcio aparente de la vida. Este gran problema, en la medida en que asomaba en las cabezas de nuestros ideólogos, tenía necesariamente que acabar en que uno de estos caballeros andantes se lanzase a la aventura de encontrar una palabra que, en cuanto tal *palabra,* formara la transición que se buscaba; que dejase, como palabra, de ser una simple palabra; que, de un modo misterioso y supralingüístico, se saliese como palabra de los marcos del lenguaje para recaer sobre el objeto real por ella designado; en otros términos, que desempeñara entre las palabras la misma misión que en la fantasía de los cristianos desempeña entre los hombres el hombre-dios redentor. La cabeza más hueca y más pobre entre los filósofos tenía que "llevar a término" la filosofía proclamando su ausencia de pensamientos como el fin de la filosofía y, con ello, como la entrada triunfal en la vida "corpórea". Su carencia filosófica de pensamientos era ya por sí misma el fin de la filosofía, como su lenguaje inefable el fin de todo lenguaje. El triunfo de Sancho se hallaba condicio-

---

* Maestro Kuonrat von Wurzeburc, *Diu guldin Smitee,* v. 143 *(Nota de Marx y Engels).*

nado, además, por el hecho de ser, de todos los filósofos, el que menos sabía de las condiciones reales, razón por la cual las categorías filosóficas han perdido en él el último resto de relación con la realidad y, por tanto, el último resto de *sentido*.

Y ahora, devoto y leal escudero Sancho, cabalga sobre tu rucio hacia tu autodisfrute único, "consume" a tu *"Único"* hasta la última letra del nombre, a ese héroe cuyas hazañas, títulos y valentía ha cantado ya Calderón:

El Único...
El valiente campeón,
El generoso adalid,
El gallardo caballero,
El ilustre paladín,
El siempre fiel cristiano,
El almirante feliz
De África, el rey soberano
De Alexandría, el cadí
De Berbería, de Egipto el cid,
Morábito y *gran señor*
*de Jerusalén.**

Y, "para terminar, no sería inoportuno" "recordar" a Sancho, el Gran Señor de Jerusalén, la "crítica" que Cervantes hace de Sancho y que figura en el *Don Quijote,* cap. XX, pág. 171 de la edición de Bruselas de 1617 *(Cfr.* Comentario, pág. 194).

---

* Versos de "La puente de Mantible", citados en español en el original (*N. de la ed.*).

FINAL DEL CONCILIO DE LEIPZIG

Después de haber arrojado del Concilio a todos sus opositores, San Bruno y San Sancho, llamado también Max, sellan una eterna alianza, rompiendo a cantar el siguiente dueto y meneándose amistosamente la cabeza el uno al otro, como dos mandarines.

San Sancho

"El crítico es el verdadero portavoz de la masa... es su príncipe y su caudillo en la guerra de liberación contra el egoísmo" (el Libro, pág. 187).

San Bruno

"Max Stirner es el conductor y el caudillo de los cruzados" (contra la crítica). "Al mismo tiempo, el más capaz y el más valiente de todos los combatientes" (Wig., pág. 124).

San Sancho

"Pasamos ahora a citar al liberalismo político y social ante el foro del liberalismo humano o crítico" *(id est* de la crítica crítica) (el Libro, pág. 163).

San Bruno

"Ante el Único y su propiedad sucumben el liberal *político,* que trata de romper la voluntad obstinada, y el liberal *social,* que aspira a destruir la propiedad. Uno y otro caen bajo el cuchillo crítico" (es decir, el cuchillo robado a la *crítica*) del "Único" (Wig., pág. 124).

San Sancho

"Ante la crítica ningún pensamiento se halla seguro, pues *ella es el mismo espíritu pensante*... La crítica o, mejor dicho, Él" (es decir, San Bruno) (el Libro, págs. 195, 199).

San Bruno

(interrumpiéndole con signo de denegación)
"Pero el liberal *crítico*... no quiere sucumbir [bajo] la crítica, porque *Él mismo* es [el crítico]" [Wig., pág. 124].

San Sancho

"La crítica y solamente la crítica se halla *a la altura de los tiempos*... Entre las teorías sociales, la crítica es indiscutiblemente la más acabada de todas... En ella encuentra su plasmación más pura el principio de amor del cristianismo, el verdadero principio social, y se hace el último experimento posible para curar al hombre de su exclusivismo [y] de la tendencia a rechazar ese principio: es una lucha contra el egoísmo bajo su forma más simple y, por tanto, *más dura*" (el Libro, pág. 177).

San Bruno

"Este Yo es... la consumación y el *punto culminante* de una época pasada de la historia. El Único es el último refugio en el mundo antiguo, el último rincón desde donde puede lanzar sus ataques" contra la crítica crítica... "Este Yo es el más exaltado, poderoso y vigoroso egoísmo del mundo antiguo" (*id est* del cristianismo). "...Este Yo es la substancia en su *más dura dureza*" (Wig., pág. 124).

Tras este coloquio íntimo, los dos grandes Padres de la Iglesia ponen fin al Concilio. Después, se estrechan silenciosamente la mano, el Único "se olvida de sí mismo en dulce autoolvido", aunque sin "desaparecer completamente" por ello, y el crítico "sonríe" tres veces y "sigue" luego "su camino, incontenible, seguro de su victoria y ya victorioso".

EL VERDADERO SOCIALISMO

La misma relación que hemos puesto de relieve en el primer volumen (*cfr.* "San Max", "El liberalismo político") entre el liberalismo alemán anterior y el movimiento de la burguesía francesa e inglesa, media entre el socialismo alemán y el movimiento del proletariado en Francia e Inglaterra. Junto a los comunistas alemanes, se ha manifestado un cierto número de escritores que han asimilado algunas ideas comunistas francesas e inglesas, entreverándolas con sus premisas filosóficas alemanas. Estos "socialistas" o "verdaderos socialistas", como ellos se llaman, ven en la literatura comunista del extranjero, no la expresión y el producto de un movimiento real, sino obras puramente teóricas que han brotado enteramente del "pensamiento puro", como ellos se imaginan que han surgido los sistemas filosóficos alemanes. No se paran a pensar en que estas obras, aun cuando prediquen sistemas, se basan totalmente en las necesidades prácticas, en todas las condiciones de vida de una determinada clase, dentro de países determinados. Aceptan a pies juntillas la ilusión de muchos de estos representantes literarios de un partido, quienes creen que se trata de proclamar el orden "más racional" de la sociedad, y no de las necesidades de una determinada clase y de una determinada época. La ideología alemana, de la que estos "verdaderos socialistas" son prisioneros, no les permite parar mientes en la realidad. Sus actividades con respecto a los franceses y los ingleses "no científicos" consisten, sobre todo, en exponer la superficialidad o el "tosco" empirismo de estos extranjeros, como lo merece, al desprecio del público alemán, en cantar un himno a la "ciencia alemana" y en asignar a ésta la misión de revelar por vez

primera la *verdad* del comunismo y el socialismo, el socialismo absoluto, el *verdadero* socialismo. Y ponen inmediatamente manos a la obra para cumplir con esta misión como representantes de la "ciencia alemana", a pesar de que en la mayoría de los casos la tal "ciencia alemana" les cae tan lejos como los escritos originales de los franceses y los ingleses, que sólo conocen a través de las compilaciones de Stein y Oelckers, etc.

¿Y en qué consiste la "*verdad*" que ellos atribuyen al socialismo y al comunismo? Tratan de aclararse las ideas de esta literatura, completamente inexplicables para ellos, en parte por su ignorancia de las conexiones puramente literarias y en parte por su citada falsa concepción acerca de la literatura socialista y comunista, recurriendo a la ayuda de la ideología alemana, principalmente la de Hegel y la de Feuerbach. Desgajan los sistemas, las críticas y los escritos polémicos comunistas del movimiento real del que son simplemente expresión y tratan de enlazarlos caprichosamente con la filosofía alemana. Divorcian la conciencia de determinadas esferas de vida históricamente condicionadas de estas esferas de vida mismas, para enjuiciarla tomando como pauta la conciencia verdadera, absoluta, es decir, la conciencia filosófica alemana. Procediendo de un modo muy consecuente, convierten las condiciones de estos determinados individuos en las condiciones "*del* hombre" en general y tratan de explicarse los pensamientos que estos determinados individuos se forman acerca de sus propias condiciones como pensamientos acerca "*del* hombre". Con ello, se retrotraen del terreno histórico real al terreno de la ideología y pueden, en su desconocimiento de la trabazón real y con ayuda del método ideológico "absoluto" o de otro método ideológico cualquiera, construir fácilmente una trabazón fantástica. Esta traducción de las ideas francesas al lenguaje de los ideólogos alemanes y esta trabazón caprichosamente fabricada entre el comunismo y la ideología alemana forman el llamado "verdadero socialismo", que, al igual que la constitución inglesa por parte de los *tories*, es grandilocuentemente presentada como "el orgullo de la nación y la envidia de todos los pueblos vecinos".

Este "verdadero socialismo" no es, pues, otra cosa que la transfiguración del comunismo proletario y de los partidos

y sectas de Francia e Inglaterra más o menos afines a él en el cielo del espíritu alemán y también, como en seguida hemos de ver, en el estado de ánimo de los alemanes. El verdadero socialismo, que pretexta descansar sobre la "ciencia", es, a su vez, principalmente, una ciencia esotérica; su literatura teórica sólo puede ser entendida por quienes se hallen iniciados en los misterios del "espíritu pensante". Pero tiene también una literatura exotérica, pues aunque sólo sea por el hecho de preocuparse de asuntos sociales, exotéricos, no tiene más remedio que hacer una especie de propaganda. En esta literatura exotérica, ya no apela al "espíritu pensante" alemán, sino al "estado de ánimo" de los alemanes. Cosa tanto más fácil por cuanto el verdadero socialismo, para el que ya no se trata de los hombres reales, sino "*del* hombre" en general, ha perdido toda pasión revolucionaria y proclama en vez de ella el amor humano universal. No se dirige, por tanto, a los proletarios, sino a las dos clases humanas más numerosas de Alemania, a los pequeños burgueses, con sus ilusiones filantrópicas, y a los ideólogos de estos mismos pequeños burgueses, los filósofos y sus discípulos; se dirige, en general, a la conciencia "ordinaria" y extraordinaria que actualmente impera en Alemania.

Dadas las condiciones que de hecho existen en Alemania, era necesario que se formara esta secta intermedia, que se intentara una conciliación entre el comunismo y las ideas imperantes. Y era, asimismo, necesario que gran número de comunistas alemanes, partiendo de la filosofía, llegaran y sigan llegando al comunismo por medio de ese rodeo, mientras que otros, incapaces de sustraerse al embrujo de la ideología, seguirán predicando este verdadero socialismo hasta que se mueran. No podemos saber, por tanto, si aquellos entre los "verdaderos socialistas" cuyas obras, aquí criticadas, fueron redactadas hace ya algún tiempo, siguen o seguirán manteniendo todavía este punto de vista. Nada tenemos contra las personas, y nos limitamos a considerar los testimonios impresos como la expresión de una tendencia inevitable en un país tan estancado como Alemania.

Pero, aparte de esto, es indudable que el verdadero socialismo ha abierto las puertas a un tropel de jóvenes literatos alemanes, doctores milagreros y otros aficionados a la

literatura, dedicados a explotar el movimiento social. La ausencia de *verdaderas* luchas de partido, prácticas y apasionadas, en Alemania, hizo que el movimiento social se convirtiera también, al principio, en un movimiento *puramente* literario. El verdadero socialismo es el movimiento literario social más acabado, que, habiendo surgido sin ningún interés real de partido, se empeña, ahora que se ha formado el partido comunista, en subsistir a pesar de él. Es fácil de comprender que, desde que existe un verdadero partido comunista en Alemania, los verdaderos socialistas irán convirtiéndose cada vez más en pequeños burgueses como público y en impotentes y encanallados literatos como representantes de ese público.

I

LOS "ANALES RENANOS" O LA FILOSOFÍA DEL VERDADERO SOCIALISMO

I

LOS "ANALES RENANOS" O LA FILOSOFÍA DEL VERDADERO SOCIALISMO

A. *"COMUNISMO, SOCIALISMO, HUMANISMO"*

Rhein. Jahrb. vol. I, págs. 167 y ss.

Comenzaremos por este artículo, porque expresa con bastante claridad y una gran autosuficiencia el carácter nacional-alemán del verdadero socialismo.

Pág. 168. "Tal parece como si los *franceses* no entendiesen a sus propios genios. Acude en su ayuda en este punto la *ciencia alemana,* que *en el socialismo* —suponiendo que pueda hablarse de gradaciones en materia de razón—, *traza el orden más racional de la sociedad*". Tenemos, pues, que "la ciencia alemana" traza "*en* el socialismo" un "orden de la sociedad", que es, además, "el más racional" de todos. El socialismo se convierte, así, en una simple rama de la omnipotente y omnisapiente ciencia alemana, que lo abarca todo y que incluso funda una sociedad. Aunque el socialismo fue originariamente francés, los socialistas franceses eran *"en sí" alemanes,* razón por la cual los franceses *reales* "no los entendían". Por eso nuestro autor puede afirmar: *"El comunismo* es *francés,* el *socialismo, alemán,* y es una suerte para los franceses el contar con un *instinto* social tan certero, que un día los ayudará a suplir los *estudios científicos.* Este resultado se hallaba trazado de antemano por la trayectoria de desarrollo de ambos pueblos; los franceses vinieron al *comunismo* a través de la política" (menos mal que, al fin, ya sabe-

mos cómo y por *dónde* vino al comunismo el pueblo francés), "los alemanes vinieron al socialismo" (al "verdadero socialismo", entiéndase bien) "a través de la *metafísica*, que a la postre se trocó en antropología". "Y uno y otro se redujeron finalmente en el *humanismo*". Después de convertir el comunismo y el socialismo en dos teorías abstractas, en dos principios, nada resulta más fácil, naturalmente, que fantasear una unidad hegeliana cualquiera de estas dos antítesis, bajo el nombre indeterminado que se nos antoje. Con lo que no sólo se echa una mirada penetrante a "la trayectoria de desarrollo de ambos pueblos", sino que se demuestra brillantemente, además, la superioridad del individuo especulativo sobre franceses y alemanes. Por lo demás, esta frase está copiada casi a la letra del *Libro cívico* de Püttmann, pág. 43 y en otros lugares. del mismo modo que los "estudios científicos" del autor acerca del socialismo se limitan a una reproducción aderezada de las ideas contenidas en este mismo libro, en los *Veintiún Pliegos* y en otros escritos de la época de nacimiento del comunismo alemán.

Damos a continuación solamente unos cuantos botones de muestra de las objeciones contra el *comunismo* presentadas en estos artículos.

Pág. 168. "El comunismo no agrupa los átomos para formar un todo orgánico". Pedir la agrupación de los "átomos" para formar "un todo orgánico" es algo parecido a pedir la cuadratura del círculo.

"Tal como el comunismo es mantenido de hecho en Francia, su sede principal, no es otra cosa que la tosca antítesis que se opone a la desintegración egoísta del Estado de los tenderos, sin que se sobreponga a esta antítesis política, para llegar a una *libertad incondicional y absoluta*" (*ibídem*). *Voilà* * el postulado ideológico-alemán de la "libertad incondicional y absoluta", que no es sino la fórmula práctica del "pensamiento incondicional y absoluto". El comunismo francés es, ciertamente, "tosco" porque constituye la expresión teórica de una antítesis *real*, a la que según nuestro autor debiera sobreponerse decretando esta antítesis ya superada en la imaginación.

* He ahí (*N. de la ed.*).

Cfr., por lo demás, el *Libro cívico, pág.* 43, entre otros lugares.
"Dentro del comunismo puede muy bien seguir existiendo la tiranía, puesto que el comunismo no deja subsistir la especie", pág. 168.

¡Pobre especie! Hasta aquí, la "especie" ha existido *simultáneamente* con la "tiranía"; pero, precisamente porque el comunismo *suprime* la "especie", por esa misma razón puede dejar *subsistente* la "tiranía". ¿Y cómo, según nuestro verdadero socialista, comienza el comunismo a suprimir la "especie"? "Tiene ante sí la masa" (*ibídem*).

"El hombre, en el comunismo, no adquirirá la *conciencia* de su *ser*..., su relación de dependencia será llevada por el comunismo hasta su expresión *última y más brutal*, hasta la supeditación a la *materia bruta*, hasta la separación del *trabajo* y el *disfrute*. El hombre no podrá ejercer ninguna *actividad* moral *libre*".

Para apreciar en todo lo que valen los "estudios científicos" que han llevado a nuestro verdadero socialista a esta conclusión, basta con leer las siguientes líneas:

"Los socialistas y comunistas franceses... no han llegado a penetrar teóricamente en modo alguno en la *esencia* del socialismo... incluso los comunistas radicales" (franceses) "no han acertado a sobreponerse en modo alguno a la antítesis de *trabajo* y *disfrute*... ni se han remontado aún al pensamiento de la *libre actividad*... La diferencia entre el comunismo y el mundo de los tenderos consiste solamente en que el comunismo sustrae a todo lo fortuito, es decir, *idealiza*, la *total enajenación de la propiedad humana real*". *Libro cívico*, pág. 43.

Como se ve, nuestro verdadero socialista les echa en cara aquí a los franceses el tener una conciencia certera de su situación social efectiva, siendo así que debieran fomentar la conciencia "*del* hombre" acerca de "su *ser*". Todos los reproches de estos verdaderos socialistas contra los franceses tienden a acusarlos de que no consideren la filosofía feuerbachiana como la meta más alta de su movimiento. El autor parte de la tesis preestablecida de la separación entre el trabajo y el disfrute. Pero, en vez de comenzar por esta tesis, retuerce ideológicamente la cosa, arranca de la carencia de conciencia

del hombre, concluye de ahí la "supeditación a la materia bruta" y hace que ésta se *realice* en la "separación del trabajo y el disfrute". Por lo demás, hemos de ver algunos ejemplos de a dónde se propone llegar nuestro verdadero socialista con su supeditación "a la materia bruta". Hay que decir que todos estos señores son gente de sentimientos muy delicados. Todo, pero principalmente la materia, los escandaliza y siempre se quejan de la brutalidad. Ya más arriba se hablaba de "la *tosca* antítesis"; ahora, nos encontramos con "la expresión *más brutal*" y con la "supeditación a la materia *bruta*".

El alemán reclama siempre
Que el amor no sea muy *tosco,*
Pues de otro modo daña a la salud.*

Naturalmente, la filosofía alemana, disfrazada de socialismo, se enfrenta aparentemente con la "tosca realidad", pero se mantiene a una prudente distancia de ella y le grita con histérica irritabilidad: *Noli me tangere!***

Después de estas objeciones científicas que se oponen al comunismo francés, pasamos a examinar algunas consideraciones históricas que constituyen otros brillantes testimonios de la "actividad moral libre" y de los "estudios científicos" de nuestro verdadero socialista, así como también de su independencia con respecto a la materia bruta.

En la pág. 170 llega nuestro autor al "resultado" de que "el" (una vez más) "*tosco* comunismo francés" es el único que "existe". La construcción de esta verdad a priori es llevada a cabo con un gran "instinto social" y demuestra que "el hombre" ha adquirido "la conciencia de su ser". Escuchemos:

"No existe otro, pues lo que Weitling nos ofrece no es otra cosa que una elaboración de las ideas furieristas y comunistas, tal como las había conocido en París y en Ginebra".

"No existe" un comunismo inglés, "pues lo que Weitling", etc. Tomás Moro, los *levellers,* Owen, Thompson, Watts, Holyoake, Harney, Morgan, Southwell, Goodwyn

* Versos (modificados) de "Intermezzo Lírico", de Heine (*N. de la ed.*).

** ¡No me toques! *(N. de la ed.).*

Barmby, Greaves, Edmonds, Hobson, Spence, se quedarán muy asombrados o, en algunos casos, se revolverán en sus tumbas si llega a sus oídos que no son comunistas, "pues" Weitling visitó París y Ginebra.

Por lo demás, parece que el comunismo weitlingiano es distinto del "tosco francés", vulgo babuvismo, puesto que contiene también "ideas furieristas".

"Los comunistas se destacaron sobre todo en el establecimiento de sistemas o de ordenamientos sociales ya preparados de antemano (las Icarias de Cabet, «*La Félicité*», Weitling). Pero todo sistema es algo dogmático-dictatorial", pág. 170.

Al emitir así su opinión acerca de los sistemas en general, el verdadero socialismo se considera, naturalmente, sustraído a la obligación de esforzarse por conocer los sistemas comunistas. De golpe y porrazo se coloca por encima, no sólo de Icaria, sino también de todos los sistemas filosóficos desde Aristóteles hasta Hegel, del "*Système de la nature*",* de los sistemas botánicos de Linneo y Jussieu y hasta del sistema solar. Por lo que se refiere a los sistemas mismos, casi todos ellos surgieron en los comienzos del movimiento comunista y servían entonces a la propaganda como novelas populares, que se acomodaban perfectamente a la conciencia todavía incipiente de proletarios que comenzaban a ponerse en movimiento. El propio Cabet llama a su "*Icarie*" un *roman philosophique*,** y para juzgar sus doctrinas no hay que acudir en modo alguno a su sistema, sino a sus escritos polémicos y, en general, a toda la actividad desplegada por él como jefe de un partido. Algunas de estas novelas, por ejemplo el sistema de Fourier, están escritas con espíritu realmente poético, mientras que otros sistemas, como el de Owen y el de Cabet, carecen de toda fantasía y sólo revelan un cálculo comercial o el apego jurídico-taimado a las ideas de la clase a la que se trataba de modelar. Estos sistemas pierden todo valor al desarrollarse el partido y sólo se conservan, a lo sumo, nominalmente, como frases programáticas. ¿Quién en Fran-

* Sistema de la naturaleza *(N. de la ed.)*.
** Novela filosófica *(N. de la ed.)*.

cia cree en Icarias o quién cree en Inglaterra en los planes de Owen, modificados de diversos modos y que él mismo hacía cambiar con arreglo a las circunstancias del momento o a los fines de propaganda entre determinadas clases? Cuán poco estriba en su forma sistemática el contenido real de estos sistemas lo demuestran mejor que nadie los furieristas ortodoxos de la "*Démocratie pacifique*", que son, a pesar de toda su ortodoxia, exactamente los antípodas de Fourier, es decir, doctrinarios burgueses. El verdadero contenido de todos los sistemas que hacen época son las necesidades de su tiempo, de la época en que esos sistemas surgen. Cada uno de ellos descansa sobre toda la trayectoria anterior de una nación, sobre la estructuración histórica de las condiciones de clase, con sus consecuencias políticas, morales, filosóficas y de otro tipo. Y frente a esta base y a este contenido de los sistemas comunistas, no se resuelve nada afirmando que todos los sistemas son dogmáticos y dictatoriales. Los alemanes no tenían ante sí condiciones de clase tan desarrolladas como los ingleses y los franceses. Por eso los comunistas alemanes sólo podían sacar la base de su sistema de las condiciones del estamento del que ellos surgieron. Es, por tanto, perfectamente natural el que el único sistema comunista alemán existente sea una reproducción de las ideas francesas, adaptadas al modo de concebir limitado, impuesto por las estrechas condiciones del artesanado.

La tiranía que persiste dentro del comunismo la revela "la *locura* de Cabet, quien exige que todo el mundo se suscriba a su «Populaire»", pág. 168. Si nuestro amigo comienza por tergiversar las peticiones que el jefe de un partido, obligado por ciertas circunstancias y por el peligro de la dispersión de recursos económicos limitados, hace a su partido, para medirlas luego por el rasero de la "esencia del hombre", necesariamente tiene que llegar al resultado de que ese jefe de partido, y con él toda la demás gente que milita en el mismo, está "loco", mientras que quienes son ajenos al partido, incluyendo a la "esencia del hombre", disfrutan de una mente sana. Por lo demás, quien quiera conocer la verdadera realidad de las cosas no tiene más que leer *Ma ligne droite*, de Cabet.

Por último, toda la antítesis de nuestro autor y en gene-

ral de los verdaderos socialistas y los ideólogos alemanes contra los movimientos reales de otras naciones se resume en una frase clásica. Los alemanes lo enjuician todo *sub specie æterni* (con arreglo al rasero de la esencia humana); los extranjeros, en cambio, lo ven todo prácticamente, a tono con los hombres y las condiciones que realmente existen. Los extranjeros piensan y obran para su *tiempo*, los alemanes para la *eternidad*. Así lo confiesa nuestro verdadero socialista, en las siguientes palabras: "Ya en su mismo nombre, la antítesis de la competencia, revela el comunismo su unilateralidad; pero, ¿acaso ha de *durar eternamente* esta limitación, que tal vez hoy pueda tener su razón de ser como nombre de un partido?"

Y, después de haber aplastado así concienzudamente el comunismo, nuestro autor pasa a ocuparse de su antítesis, del *socialismo*.

"El socialismo traza el orden anárquico que es *propio y esencial* del género humano, como del universo" (pág. 170) y que precisamente por ello no ha existido hasta ahora para "el género humano". La libre competencia es demasiado "tosca" como para que nuestro verdadero socialista la considere como un "orden anárquico".

"Lleno de confianza en el *meollo moral* de la humanidad", "el socialismo" decreta que "la unión de los sexos no *es* ni *debe ser* sino la suprema exaltación del amor, pues sólo lo natural es verdadero y sólo lo verdadero es moral", pág. 171.

La razón por la cual "la unión, etc., etc., es y debe ser" sirve para todo. Por ejemplo, "lleno de confianza en el meollo moral" de la especie de los monos, "el socialismo" puede también decretar que el onanismo, que entre los monos es un fenómeno natural, "no es ni debe ser sino la suprema exaltación del amor" hacia sí mismo, "pues sólo lo natural es verdadero y sólo lo verdadero es moral".

¿De dónde toma el socialismo la pauta para saber lo que es "natural"? Esto ya no sería tan fácil decirlo.

"Actividad y disfrute coinciden entre las *cualidades peculiares* del hombre. Son estas cualidades las que determinan la una y el otro, y no los *productos exteriores a nosotros*".

"Pero, como estos productos son indispensables para la actividad, es decir, para la verdadera vida y como, en cierto modo, se han desglosado de la actividad común de toda la humanidad mediante la actividad común de ésta, tenemos que *son o deben ser* para todos el substrato común de un desarrollo ulterior (*comunidad de bienes*)".

"Es cierto que nuestra sociedad actual se halla tan corrompida, que algunos se lanzan con avidez animal sobre los productos del trabajo ajeno, dejando que se pudra en la ociosidad su propio ser (*rentistas*), lo que trae como *consecuencia necesaria* el que otros, cuya propiedad (su propio ser humano) decae, pero no por la ociosidad, sino por culpa de una tensión agotadora, se vean condenados a la producción *maquinizada* (*proletarios*)... *Pero* ambos extremos de nuestra sociedad, los rentistas y los proletarios, se hallan en la misma fase de desarrollo, *ambos dependen de las cosas exteriores a ellos*" o son "negros", como diría San Max, págs. 169, 170.

Los "resultados" más arriba expuestos a que llega nuestro "mongol" acerca de "nuestra situación de negros" son lo más acabado y perfecto de lo que el verdadero socialismo, hasta ahora, "ha desprendido de sí mismo como un producto en cierto modo indispensable para la vida" y sobre el cual se imagina, teniendo en cuenta "las cualidades peculiares del hombre", que "toda la humanidad" va "a lanzarse, con avidez animal".

"Rentistas", "proletarios", "producción maquinizada", "comunidad de bienes": estas cuatro representaciones son para nuestro mongol "productos exteriores a él" con respecto a los cuales su "actividad" y su "disfrute" consisten en presentarlos como nombres puramente anticipados de los resultados de su propia "producción maquinizada".

Nos enteramos de que la sociedad está corrompida y de que, por tanto, los individuos que integran esta misma sociedad adolecen de toda suerte de vicios. La sociedad se divorcia de estos individuos, se sustantiva, se corrompe por sí misma, y sólo como *consecuencia* de esta depravación padecen los individuos. La primera consecuencia de esta depravación son los conceptos animal de presa, ocioso y titular de

una "putrefacción del propio ser", enterándonos para nuestro espanto de que estos conceptos constituyen notas determinantes "del rentista". Y, a este propósito, hay que indicar que esta "putrefacción del propio ser" no es otra cosa que una manera filosófico-falsificada de esclarecer la "ociosidad", de cuya naturaleza práctica se sabe, al parecer, muy poco.

La segunda "consecuencia necesaria" de este primer resultado de la depravación son los dos conceptos "decadencia del propio ser humano por culpa de una tensión agotadora" y "condenados a la producción maquinizada". Estos dos conceptos son la necesaria "consecuencia del hecho de que los rentistas dejan pudrirse su propio ser" y reciben, en lengua profana, cosa de que nos enteramos nuevamente con terror, el nombre de "el proletario".

El nexo causal de la tesis es, por tanto, el siguiente: el que los proletarios existen y trabajan como máquinas, es un hecho. Pero, ¿por qué los proletarios se ven obligados a desarrollar una "producción maquinizada"? Porque los rentistas "dejan que se pudra su propio ser". ¿Y por qué dejan los rentistas que se pudra su propio ser? Porque "nuestra sociedad actual se halla tan corrompida". ¿Y por qué está tan corrompida nuestra sociedad actual? Eso pregúntaselo a tu creador.

Es característico de nuestro verdadero socialista el hecho de que vea en la antítesis de rentistas y proletarios "los extremos de *nuestra* sociedad". Esta antítesis, que se ha dado, sobre poco más o menos, en todas las fases un poco desarrolladas de la sociedad y que desde tiempo inmemorial ha sido fuertemente zarandeada por todos los moralistas, ha sido exhumada de nuevo a comienzos del movimiento proletario, en una fase en que el proletariado poseía aún intereses comunes con la burguesía industrial y la pequeña burguesía. Basta consultar, por ejemplo, los escritos de Cobbett y de P. L. Courier o los de Saint-Simon, quien al comienzo todavía incluía a los capitalistas industriales entre los *travailleurs** por oposición a los *oisifs*,** a los rentistas. Pues bien, toda la

* Trabajadores *(N. de la ed.)*.
** Ociosos *(N. de la ed.)*.

concienzuda profundidad de la ciencia alemana, consumada en el verdadero socialismo, consiste, lo mismo aquí que en los demás casos, en proclamar esta antítesis trivial, pero no en el lenguaje común y corriente, sino en el sagrado lenguaje filosófico, en haber encontrado, no la expresión adecuada, sino una expresión deificada, abstracta, para exponer esta concepción infantil. Y a esta concienzuda profundidad viene a poner la corona la conclusión. Al llegar aquí, nuestro verdadero socialista convierte las fases de cultura de los proletarios y los rentistas, completamente distintas, en "una fase de cultura", teniendo en cuenta que puede referirse a sus grados de cultura reales y agruparlos todos bajo la frase filosófica de "depender de las cosas exteriores a él". El verdadero socialismo ha encontrado aquí el grado de cultura en el que la diferencia de todos los grados de cultura en los tres reinos de la naturaleza, la geología y la historia se reduce totalmente a la nada.

A pesar del odio que lo anima contra la "supeditación a las cosas exteriores a él", el verdadero socialista confiesa, sin embargo, que depende de ellas, puesto que "los productos", es decir, exactamente esas mismas cosas, son "indispensables para la actividad" y "para la verdadera vida". Esta confesión vergonzante se hace para dar paso a una construcción filosófica de la comunidad de bienes, construcción llevada a cabo con tal falta de sentido, que nos limitaremos a recomendarla a la atención del lector.

Pasamos ahora a la primera de las tesis citadas más arriba. En ella se habla nuevamente de la "independencia de las cosas" con vistas a la actividad y al disfrute. Actividad y disfrute "son determinados" por "las cualidades peculiares del hombre". En vez de poner de manifiesto estas cualidades peculiares en la actividad y en el disfrute de los hombres que le rodean, en cuyo caso se habría percatado del papel que desempeñan también los productos exteriores a nosotros, hace que ambos coincidan con "las cualidades peculiares del hombre". En vez de explicarse la peculiaridad de los hombres en su actividad y en el modo de disfrute condicionado por ella, quiere explicar una y otra por las "cualidades peculiares del hombre", con lo que cierra el paso a toda discusión. Huye

de los actos reales del individuo, para ir a refugiarse a su peculiaridad indescriptible e inabordable. Y aquí vemos, por lo demás, lo que los *verdaderos socialistas* entienden por "actividad libre". Nuestro autor nos hace ver, imprudentemente, que es aquella actividad que "no se halla determinada por las cosas exteriores a nosotros", es decir, el *actus purus*, la actividad pura, absoluta, que no es otra cosa que actividad y que se reduce, en última instancia, a la ilusión del "pensamiento puro". Como es natural, esta actividad pura queda muy impurificada cuando tiene un substrato material y un resultado material; el verdadero socialista sólo se ocupa de mala gana de estas actividades impuras y desprecia su producto, que no es ya un "resultado", sino "solamente un *desecho* del hombre" (pág. 169). El sujeto que sirve de base a esta actividad pura no puede ser ya, por tanto, un hombre sensible real, sino solamente el espíritu pensante. La "libre actividad" así expresada no es más que otra fórmula para aquella "libertad incondicional y absoluta" de que se hablaba más arriba. Por lo demás, hasta qué punto estas cháchara acerca de la "libre actividad", que sólo sirven a los verdaderos socialistas para ocultar su ignorancia de la producción real, se reducen en última instancia al "pensamiento puro", lo demuestra nuestro autor por el hecho de que el postulado del verdadero conocimiento sea, como es, su última palabra.

"Esta separación de *los dos principales partidos de la época*" (el del tosco *comunismo* francés y el del *socialismo* alemán) "se ha producido por el *desarrollo de los dos últimos años*, a partir principalmente de la *Filosofía de la acción* de Hess y de los *Veintiún Pliegos* de Herwegh. Ya era, *pues*, hora de esclarecer más de cerca los «*shibboleths*»* de los partidos sociales", pág. 173.

Tenemos, pues, de una parte, el partido comunista francés, realmente existente, con su literatura, y de otra algunos semi-eruditos alemanes, que tratan de esclarecer filosóficamente las ideas de esa literatura. A éstos se los considera, ni más ni menos que a los primeros, como uno de los "*partidos fundamentales de la época*", es decir, como un partido de

* Lemas o consignas, santos y señas *(N. de la ed.)*.

una importancia extraordinaria no sólo para su término antagónico inmediato, los comunistas franceses, sino también para los cartistas y los comunistas ingleses, para los reformadores nacionales norteamericanos y, en general, para todos los demás partidos "de la época". Desgraciadamente, todos estos partidos no saben nada de la existencia de dicho "partido fundamental". Pero hace mucho tiempo que los ideólogos alemanes acostumbran a que cada una de sus fracciones literarias, principalmente la que cree "ir más lejos", se presente y declare, no ya como "uno de los partidos fundamentales", sino cabalmente como "*el* partido fundamental de la época". Y así, tenemos, entre otros, "el partido fundamental" de la crítica crítica, "el partido fundamental" del egoísmo uno consigo mismo y, ahora, "el partido fundamental" de los verdaderos socialistas. Por este camino, Alemania podrá llegar a reunir un verdadero arsenal de "partidos fundamentales", cuya existencia sólo conocen los alemanes y, entre éstos, solamente los eruditos, semi-eruditos y literatos, aunque todos ellos se imaginen que están dando vueltas a la manivela de la historia universal cuando devanan la interminable madeja de sus fantasías.

Este "partido fundamental" de los verdaderos socialistas "se ha producido por el desarrollo de los dos últimos años, a partir principalmente de la filosofía de Hess". Es decir, "se ha producido" "a partir" del momento en que nuestro autor comenzó a embrollarse *en* el socialismo, a saber, en los "dos últimos años", razón por la cual era ya, para él, "hora" de esclarecer por medio de algunos "*shibboleths*", "de una vez", lo que él considera como "partidos sociales".

Después de acabar así con el comunismo y el socialismo, nuestro autor nos presenta la unidad superior de uno y otro, el *humanismo*. A partir de este momento, pisamos la tierra "*del* hombre", desde ahora en adelante toda la verdadera historia de nuestro verdadero socialista acontece solamente en Alemania.

"En el *humanismo* se borran todas las disputas en torno a los nombres: ¿para qué comunistas, para qué socialistas? Todos somos *hombres*" (pág. 172) — *tous frères, tous amis,**

* Todos hermanos, todos amigos *(N. de la ed.)*.

No nademos contra la corriente,
No violemos la ley,
Subamos a la colina de Templow
Y gritemos: ¡Viva el rey!*

¿Para qué hombres, para qué bestias, para qué plantas, para qué piedras? ¡Todos somos cuerpos!

Y viene luego una disquisición histórica, basada en la ciencia alemana y que "ayudará a los franceses a reemplazar algún día su instinto social". Antigüedad, candor; Edad Media, romanticismo; Tiempos modernos, humanismo. Por medio de estas trivialidades, no cabe duda de que se construye históricamente el humanismo de nuestro autor y se revela como la verdad de las disciplinas humanísticas de otro tiempo. Acerca de tales construcciones, consúltese, en el primer volumen, "San Max", quien fabrica estos artículos de un modo mucho más apegado a las reglas del arte y con menos diletantismo.

En la pág. 172 se nos dice que "la consecuencia final del escolasticismo es la escisión de la vida, que Hess destruye". Por tanto, la teoría se presenta aquí como la causa de la "escisión de la vida". No se ve por qué estos verdaderos socialistas hablan para nada de la sociedad, si creen con los filósofos que todas las divisiones *reales* son provocadas por *escisiones conceptuales*. Llevados de esta fe filosófica en la universal fuerza creadora y destructora de los conceptos, pueden llegar incluso a imaginarse que cualquier individuo, mediante una "destrucción" cualquiera de conceptos, ha llegado a "destruir la escisión de la vida". Estos verdaderos socialistas, como en general la ideología alemana, confunden constantemente la historia literaria con la historia real, como si ambas fueran una y la misma cosa. Es un modo de proceder perfectamente explicable en los alemanes, quienes tratan de encubrir el papel tan miserable que han desempeñado y siguen desempeñando en la historia real mediante el recurso de equiparar a la realidad las ilusiones, en las que siempre han abundado.

---

* Versos de "Poesías de la época", de Heine *(N. de la ed.)*.

Pero, pasemos ahora a los "dos últimos años", durante los cuales la ciencia alemana ha planteado y resuelto del modo más concienzudo todos los problemas, sin dejar nada a las otras naciones, como no fuese el aplicar sus decretos.

"La obra de la antropología, la recuperación de su ser" (¿el de Feuerbach o el del hombre?) "que el hombre le había enajenado, fue llevada a cabo unilateralmente por Feuerbach, es decir, iniciada; Feuerbach destruyó la ilusión *religiosa*, la abstracción teórica, el Dios-hombre, mientras que Hess destruyó la ilusión *política*, la abstracción de su capacidad" (¿la de Hess o la del hombre?), "de su fortuna; es decir, la destruyó *en cuanto fortuna*. Sólo mediante el trabajo de este último se vio *el hombre* liberado de las últimas potencias fuera de él, capacitado para el ejercicio de una actividad moral; todo el desinterés anterior" (anterior a Hess) "era puramente aparente y se vio restaurado en su dignidad; o ¿dónde se concedía al hombre antes" (antes de Hess) "el valor que tenía? ¿Acaso no se lo valoraba con arreglo a lo que poseía? Era su dinero el que le concedía valor", pág. 171.

Lo característico de todas estas frases grandilocuentes de liberación, etc., es que el liberado, etc., etc., es siempre "*el* hombre". Aunque, a juzgar por las fórmulas anteriores, parezca como si cesase el poder de la "fortuna", del "dinero", etc., a renglón seguido se nos dice que "solamente ahora, después de destruida esta ilusión" (el dinero es, considerado *sub specie œterni*, ciertamente, una ilusión, *l'or n'est qu'une chimère*),* "puede *pensarse* en un nuevo orden, en un orden *humano* de la sociedad" (*ibíd.*). Pero esto es perfectamente superfluo, ya que "el conocimiento de la *esencia del hombre* trae como consecuencia natural y necesaria una vida verdaderamente humana" (pág. 172).

Llegar al comunismo o al socialismo a través de la metafísica, de la política, etc.: estas frases a que son tan aficionados los verdaderos socialistas sólo significan que éste o el otro escritor se ha asimilado en el modo de hablar de su anterior punto de vista las ideas comunistas nacidas de fuera y de con-

* El oro es una quimera *(N. de la ed.)*.

diciones completamente distintas, dándoles la expresión que a este punto de vista corresponde. El que en toda una nación prevalezca uno u otro de estos puntos de vista, el que su modo comunista de concebir presente un matiz político, metafísico o de otra clase, depende, naturalmente, de todo el desarrollo del pueblo. Nuestro autor extrae del hecho de que el modo de concebir de la mayoría de los comunistas franceses presente un matiz político —hecho frente al que aparece el de que muchísimos socialistas franceses se abstraen totalmente de la política— la conclusión de que los franceses "han llegado al comunismo" "a través de la política", como consecuencia de su desarrollo político. Esta tesis, que circula muy profusamente en Alemania, no demuestra que nuestro autor sepa algo acerca de política, acerca del desarrollo político de Francia o acerca del comunismo, sino que indica solamente una cosa, y es que considera la política como una esfera propia e independiente, creencia que comparte con todos los ideólogos.

Otra frase proverbial de los verdaderos socialistas es la de la "verdadera propiedad", la "verdadera propiedad personal", la propiedad "real", "social", "viva", "natural", etc., frente a la cual, cosa altamente característica, califican la propiedad privada como "la *llamada* propiedad". Ya en el primer volumen hemos puesto de manifiesto que esta terminología proviene originalmente de los sansimonianos, aunque en ellos no revestía nunca esta misteriosa forma metafísica alemana y, por otra parte, al comienzo del movimiento socialista tenía en ellos cierta justificación frente al estrecho griterío de la burguesía. Y el final a que han llegado la mayoría de los sansimonianos revela, por lo demás, cuán fácilmente esta "verdadera propiedad" se convierte de nuevo en la "propiedad privada usual y corriente".

Si nos representamos la contradicción entre el comunismo y el mundo de la propiedad privada bajo la forma más tosca, es decir, bajo la forma abstracta, prescindiendo de todas las condiciones reales de esta contradicción, tendremos la antítesis de propiedad y carencia de propiedad. Así planteado el problema, podremos concebir la superación de esta

antítesis como la superación de uno o el otro aspecto o término de la antítesis, como la superación de la propiedad, por donde llegaremos a la carencia general de propiedad o la miseria universal, o como la superación de la carencia de propiedad, consistente en la instauración de la propiedad verdadera. En la realidad, aparecen de una parte los verdaderos propietarios privados y de la otra los proletarios comunistas, carentes de toda propiedad. Esta contradicción se agudiza día tras día y empuja a la crisis. Por tanto, si los representantes teóricos de los proletarios quieren conseguir algo mediante sus actividades literarias, tienen que esforzarse ante todo en que sean eliminadas todas las frases que atenúen esta antítesis y que brindan, sobre todo, a los burgueses ocasión de acercarse a los comunistas, en aras de su seguridad y llevados de sus quimeras filantrópicas. Pues bien, todas estas malas cualidades las encontramos en los tópicos de los verdaderos socialistas, y principalmente en el de la verdadera propiedad". Sabemos perfectamente que el movimiento comunista no puede echarse a perder por culpa de unos cuantos fabricantes de frases alemanes. Es necesario, sin embargo, en un país como Alemania, donde las frases filosóficas tienen desde hace siglos cierto poder y donde la ausencia de las agudas contradicciones de clases de otras naciones da a la conciencia comunista, ya de suyo, menos fuerza y decisión, hacer frente a todas las frases que puedan diluir y debilitar todavía más la conciencia de que el comunismo se enfrenta totalmente al orden mundial existente.

Esta teoría de la verdadera propiedad concibe solamente como una ficción la propiedad privada *real* anterior, y en cambio como la *verdad* y la *realidad* de esta ficción la representación abstraída de esta propiedad real; es, por tanto, en todo y por todo, una teoría ideológica. Se limita a expresar de un modo más claro y más preciso las ideas de los pequeños burgueses, cuyas devotas aspiraciones y cuyos piadosos deseos tienden también a la abolición de la carencia de propiedad.

De nuevo hemos tenido ocasión de ver, en este artículo, sobre qué concepciones limitadamente nacionales descansan el supuesto universalismo y el presunto cosmopolitismo de los alemanes.

La tierra pertenece a los franceses y a los rusos,
El mar pertenece a los británicos,
Pero a nosotros nadie nos disputa
La primacía en el reino etéreo de los sueños.
Aquí sí tenemos nosotros la hegemonía,
Aquí sí somos nosotros dueños soberanos;
Los otros pueblos se han desarrollado
Sobre la tierra firme, nosotros en el aire.*

Este reino etéreo de los sueños, el reino de la "esencia del hombre", es el que los alemanes oponen a los demás pueblos, con imponente orgullo, como la meta y la consumación de toda la historia universal; en todos y cada uno de los campos, consideran sus ensoñaciones como el juicio final y definitivo acerca de los hechos de otras naciones, y como en todo les toca solamente el papel de espectadores y de mirones, se creen autorizados a enjuiciar al mundo entero y a fallar en última instancia sobre la historia de Alemania. Ya hemos tenido repetidas ocasiones de ver que a esta inflada y superabundante soberbia nacional corresponde, en el terreno de los hechos, una práctica totalmente mezquina, de tenderos y de artesanos. Y si la mezquindad nacional es siempre y en todas partes repelente, en Alemania resulta asqueante, ya que aquí, con la ilusión de estar por encima de la nacionalidad y de todos los intereses reales, se la opone a aquellas nacionalidades que confiesan abiertamente su limitación nacional y su fundamentación sobre intereses reales. Por lo demás, en todos los pueblos nos encontramos con que son solamente los burgueses y sus escritores quienes se aferran a la nacionalidad.

* Versos de "Alemania. Cuento de invierno", de Heine (*N. de la ed.*).

B. *"SILLARES SOCIALISTAS"*

***Rhein. Jahrb.*, pág. 155 y ss.**

En este artículo, a manera de introducción y por medio de un prólogo literario-poético, se prepara al lector para abordar las difíciles verdades del verdadero socialismo. El prólogo comienza confirmando como "la meta final de todas las aspiraciones, de todos los movimientos, de los duros e inagotables esfuerzos de los pasados siglos"..., el alcanzar "la dicha". Se nos ofrece en unos cuantos rasgos sintéticos, por así decirlo, una historia de la aspiración de los hombres hacia la dicha: "Cuando el edificio del mundo antiguo cayó en ruinas, el corazón humano fue a refugiarse, con sus anhelos, al más allá; y hacia aquel mundo desplazó su dicha", pág. 156. De ahí toda la desgracia y la mala suerte del mundo terrenal. En los últimos tiempos, el hombre se ha vuelto de espaldas al más allá, y nuestro verdadero socialista se pregunta ahora: "¿Puede saludar de nuevo a la tierra como el *país* de su dicha? ¿Ha *descubierto* de nuevo en ella su originaria patria? ¿Por qué sigue separando por más tiempo la vida y la dicha, por qué no derriba la última muralla divisoria que sigue separando la misma vida terrenal en dos hemisferios enemigos?" (*ibídem*).

"¡Oh, tierra de mis más dulces anhelos!", etc.

Después de lo cual nos invita a dar un paseo por delante "*del* hombre", invitación que "el hombre" acepta con la mayor satisfacción. "El hombre" sale a pasearse por la "naturaleza libre" y desarrolla, entre otras, las siguientes efusiones del corazón, propias de un verdadero socialista:

"...!...Coloridas flores..., altos y orgullosos robles..., su crecimiento y su floración, su vida es su liberación, su dicha..., una incontable muchedumbre de pequeños animales sobre las praderas... Las aves de los bosques..., el alegre tropel de los potros... Veo" (habla el "hombre") "que estos animales no conocen ni apetecen otra dicha sino aquella que para ellos reside en la exteriorización y en el disfrute de su vida. Cuando cae la noche, la mirada de mis ojos encuentra una muchedumbre innumerable de mundos que giran en el

espacio infinito, obedeciendo a leyes eternas. Y en estas rotaciones veo una unidad de vida, de movimiento y de dicha", pág. 157.

"El hombre" podría ver, además, en la naturaleza multitud de cosas, por ejemplo, la más grande competencia entre plantas y animales; cómo, por ejemplo en el reino vegetal, en su "bosque de altos y orgullosos robles", estos altos y orgullosos capitalistas roban los medios de sustento a los pequeños arbustos y cómo éstos podrían exclamar: *terra, aqua, aere et igni interdicti sumus;** podría ver también las plantas parásitas, los ideólogos de la vegetación, y una guerra abierta entre las "aves del bosque" y la "incontable muchedumbre de pequeños animales", entre el césped de sus "praderas" y "el alegre tropel de los potros". Podría ver en "la muchedumbre innumerable de mundos que giran" toda una celeste monarquía feudal, con sus vasallos y sus siervos, entre los cuales algunos de los últimos, por ejemplo la luna, llevan una existencia harto precaria, *aere et aqua interdicti;* un régimen feudal en el que hasta los vagabundos carentes de patria, los cometas, se hallan organizados por estamentos y en el que, por ejemplo, los asteroides, hechos añicos, son testigos, de vez en cuando, de incidentes desagradables, mientras que los meteoros, estos ángeles caídos, se deslizan avergonzados por "el espacio infinito", hasta que logran encontrar en alguna parte un humilde refugio. Y, siguiendo todavía más allá, llegaría en seguida hasta las reaccionarias estrellas fijas.

"Todos estos seres encuentran en el ejercicio y en la exteriorización de todas sus facultades de vida, con las que les ha dotado la naturaleza, al mismo tiempo su dicha y la satisfacción y el disfrute de vida".

Es decir, en la mutua acción de los cuerpos naturales, en la exteriorización de sus fuerzas, encuentra "el hombre" que estos cuerpos naturales encuentran en ello su dicha, etc.

"El hombre" recibe ahora de nuestro verdadero socialista una reprimenda por sus discordias:

"¿Acaso el hombre no ha brotado también del mundo

---

* Se nos veda la tierra, el agua, el aire y el fuego *(N. de la ed.)*.

primigenio, no es una criatura de la naturaleza, como todas las demás? ¿No está formado de *las mismas* materias y dotado de *las* mismas fuerzas y cualidades generales que *todas las cosas?* ¿Por qué ha de seguir buscando en un terrenal más allá su dicha sobre la tierra?", pág. 158.

"*Las mismas* fuerzas y cualidades generales" comunes al hombre y a "todas las cosas" son la cohesión, la impenetrabilidad, la gravedad, el volumen, etc., que cualquiera puede ver enumeradas con todo detalle en la primera página de un tratado de física. Cómo puede deducirse de aquí un fundamento para concluir que el hombre no debe "seguir buscando su dicha en un terrenal más allá", averígüelo quien pueda. Pero, he aquí la exhortación dirigida al hombre:

"Mirad los lirios del campo". Sí, mirad los lirios del campo y observad cómo se los comen las cabras, cómo "el hombre" los arranca para ponérselos en el ojal y cómo son aplastados por las poco honestas caricias de la moza guardadora del ganado y del arriero. "Mirad los lirios del campo: no *trabajan, ni hilan* y vuestro Padre celestial los alimenta". Id vosotros y haced lo mismo!

Después de enterarnos, así, de la unidad "del hombre" con "todas las cosas", averiguamos ahora la *diferencia* que lo separa de éstas.

"Pero el hombre *se conoce,* posee la *conciencia de sí mismo.* Mientras que en los demás seres los impulsos y las fuerzas *de la naturaleza* se manifiestan sueltos y de un modo inconsciente, en el hombre se unen y cobran conciencia en él... su naturaleza es el espejo de la naturaleza toda, que *se conoce* en él. ¡Perfectamente! Si la naturaleza se conoce en mí, yo me conozco a mí mismo en la naturaleza, conozco en su vida la mía propia [...]. Y así, vivimos lo que la naturaleza ha depositado en nosotros", pág. 158.

Todo este prólogo es un verdadero modelo de ingenua falsificación filosófica. El verdadero socialista parte de la idea de que hay que poner fin al conflicto entre la vida y la dicha. Y para poder demostrar ésta tesis, recurre a la naturaleza y da por supuesto que en ella no existe tal conflicto, de donde concluye que, puesto que el hombre es también un cuerpo natural y posee las propiedades generales de los cuer-

pos, tampoco para él tiene razón de ser este conflicto. Con mucha mayor razón pudo Hobbes demostrar a partir de la naturaleza su *bellum omnium contra omnes** y Hegel, en cuya construcción se basa nuestro verdadero socialista, ver en la naturaleza la disensión, el período caótico de la idea absoluta y llamar incluso al animal el miedo concreto de Dios. Y nuestro verdadero socialista, después de falsificar así la naturaleza, falsifica también la conciencia humana, al convertirla en "espejo" de la naturaleza así falsificada. Naturalmente una vez que se ha atribuido por debajo de cuerda a la naturaleza, por medio de las manifestaciones de la conciencia, el intercambio de ideas de un piadoso deseo acerca de las relaciones humanas, se comprende de suyo que la conciencia no es más que el espejo en el que se contempla la naturaleza misma. Como se hacía más arriba, partiendo de la cualidad del hombre, considerado como simple cuerpo natural, aquí se parte de su cualidad de simple espejo pasivo en que la naturaleza cobra conciencia, para demostrar que "el hombre" debe asimismo superar en su esfera el conflicto que se supone existente en el seno de la naturaleza. Pero, examinemos más de cerca la última frase, en la que todo el absurdo se cifra y se resume.

El hombre posee la conciencia de sí mismo, primer hecho que se postula. Los impulsos y las fuerzas de los distintos seres naturales se convierten en los impulsos y fuerzas de "*la* naturaleza", que luego, naturalmente, "se manifiestan" *aisladamente en* estos seres sueltos. Esta superchería era necesaria para luego hacer brotar la unificación de estos impulsos y fuerzas de "*la* naturaleza" en la autoconciencia humana. A la vista de lo cual y como algo evidente por sí mismo, la autoconciencia del hombre se convierte en la autoconciencia de la naturaleza en él. Este engaño se disuelve después, aparentemente, haciendo que el hombre se vengue de la naturaleza y, a cambio de que la naturaleza sólo busque en él la autoconciencia natural, él sólo busca en ella la humana; procedimiento por el cual el hombre, naturalmente, no encuentra en la naturaleza más que lo que previamente ha puesto en ella por medio de la superchería ya señalada.

Guerra de todos contra todos *(N. de la ed.)*.

Y así, llega felizmente, por último, al mismo punto del que partió, y este dar la vuelta sobre sus talones es lo que recientemente se llama en Alemania... *desarrollo.*

Después de este prólogo, pasamos al desarrollo propiamente dicho del verdadero socialismo.

PRIMER SILLAR

Pág. 160. "Saint-Simon dijo, en su lecho de muerte, a sus discípulos: toda mi vida se resume en una idea: asegurar a todos los hombres el más libre desarrollo de sus dotes naturales. Saint-Simon era un profeta del socialismo".

Esta tesis es elaborada, con arreglo al método más arriba descrito de los verdaderos socialistas, en relación con la tergiversación de la naturaleza llevada a cabo en el prólogo.

"La naturaleza, como fundamento de toda la vida, es una unidad que brota de sí misma y retorna a sí misma, que abarca todas las innumerables variedades de sus fenómenos y fuera de la cual nada existe", pág. 158.

Ya hemos visto cómo se comenzó convirtiendo los distintos cuerpos naturales y sus mutuas relaciones en múltiples "fenómenos" de la esencia secreta de esta misteriosa "unidad". Lo único nuevo en esta tesis es la afirmación de que la naturaleza constituye el "*fundamento* de toda la vida" y la de que, según se dice a continuación, "fuera de ella nada existe", según lo cual abarca también "la vida" y no puede ser simplemente el *fundamento* de ésta.

Tras estas palabras fulgurantes, viene el pivote de todo el artículo:

"Cada uno de estos fenómenos, cada *vida individual,* existe y se desarrolla solamente por su *antítesis,* por su *lucha* con el mundo exterior; descansa solamente en su *acción mutua* con la *vida colectiva,* con la que su naturaleza la articula, a su vez, para formar un todo, la *unidad orgánica del universo*", págs. 158, 159.

Esta tesis-pivote se esclarece y desarrolla en los siguientes términos: "La vida individual encuentra, de una parte, su fundamento, su fuente y su alimento en la vida colectiva y,

de otra parte, la vida colectiva, en constante lucha, trata de devorar y absorber la vida individual", pág. 159.

Y, una vez afirmada esta tesis con respecto a *toda* vida individual, puede "consiguientemente" aplicarse al hombre, como en efecto se hace: "*Consiguientemente,* el hombre sólo puede desarrollarse en la vida colectiva y a través de ella". (Núm. I), *ibíd.*

Y, en seguida, se contrapone a la vida individual inconsciente la consciente, a la vida general de la naturaleza la sociedad humana, repitiéndose la tesis últimamente citada bajo la siguiente forma: "Con arreglo a mi naturaleza, sólo puedo desarrollarme, llegar al disfrute autoconsciente de mi vida y ser partícipe de mi dicha, en la comunidad y por medio de la comunidad con otros hombres". (Núm. II), *ibíd.*

Este desarrollo del hombre individual en la sociedad se expone también más en detalle, como se hacía más arriba con respecto a la "vida individual" en general:

"También en la sociedad es la antítesis entre la vida individual y la vida general la condición para el desarrollo consciente del hombre. Yo me desarrollo en una lucha constante, en una antítesis constante contra la sociedad, que se me enfrenta como un poder limitador, y así llego a mi autodeterminación, a la libertad, sin la que no existe dicha alguna. Mi vida es una constante liberación, una lucha y una victoria constantes sobre el mundo exterior consciente e inconsciente, con el fin de someterlo a mí y de valerme de él para el disfrute de mi vida. El impulso de la propia conservación, la tendencia hacia la propia dicha, la libertad y la satisfacción son, *por tanto,* exteriorizaciones naturales, es decir, nacionales, de vida" (*ibíd.*).

Y más adelante:

"Exijo, *consiguientemente,* de la sociedad que me otorgue la *posibilidad* de obtener de ella, conquistándolas, mi satisfacción y mi dicha, que abra un campo de batalla a mi combatividad. Así como una planta requiere tierra, calor, sol, aire y lluvia para desarrollarse, para dar hojas, flores y frutos, así también el hombre *quiere* encontrar en la sociedad las *condiciones* para el desarrollo y la satisfacción omnilateral de todas sus necesidades, dotes e inclinaciones. La sociedad *debe*

suministrar al hombre la posibilidad de alcanzar su dicha. Cómo la utilice y lo que él quiera hacer de sí mismo y de su vida, eso depende del hombre y de su propia peculiaridad. Acerca de mi dicha no puede disponer nadie más que yo mismo", págs. 159, 160.

Y viene luego, como resultado final de toda la disquisición, la frase de Saint-Simon que citábamos al comienzo de este Sillar. La ocurrencia francesa ha quedado, pues, fundamentada por la ciencia alemana. ¿En qué consiste esta fundamentación?

Ya más arriba se atribuían por debajo de cuerda a la naturaleza algunas ideas que el verdadero socialista desea ver realizadas en la sociedad humana. Como más arriba el hombre individual, aquí es toda la sociedad el espejo de la naturaleza. Y partiendo de las ideas que a la naturaleza se le achacan, se puede formular una conclusión ulterior acerca de la sociedad humana. Como el autor no se molesta en entrar en el desarrollo histórico de la sociedad, sino que se contenta con esta somera analogía, no hay razones para afirmar que no haya sido en todos los tiempos un reflejo fiel de la naturaleza. Las frases sobre la sociedad, en las que se dice que ésta se enfrenta a los individuos como un poder limitador, etc., pueden aplicarse, por tanto, a todas las formas de sociedad, sin distinción. Que en esta construcción de la sociedad se deslicen algunas inconsecuencias, es natural. Por eso nos encontramos aquí, por oposición a la armonía del prólogo, con la *lucha* reconocida en el seno de la naturaleza. Nuestro autor no concibe la sociedad, la "vida colectiva", como la acción mutua entre las "vidas individuales" que la forman, sino como una existencia especial, que además lleva una acción mutua aparte con estas "vidas individuales". Si aquí nos encontramos con alguna referencia a las relaciones reales, es con la ilusión de la independencia del Estado con respecto a la vida privada y con la creencia en esta aparente independencia como en algo absoluto. Por lo demás, ni aquí ni en todo el artículo en su conjunto se trata realmente de la naturaleza y la sociedad, sino simplemente de las dos categorías de lo individual y lo general, cuyos nombres distintos se dan y de los que se dice que son los dos términos de una antítesis, cuya conciliación se considera altamente deseable.

De la legitimidad de la "vida individual" frente a la "vida colectiva" se sigue que la satisfacción de las necesidades, el desarrollo de las dotes, del amor propio, etc., constituyen "exteriorizaciones de vida naturales, racionales". Y de la concepción de la sociedad como la imagen refleja de la naturaleza se desprende que en todas las formas de sociedad *conocidas hasta aquí, incluyendo la actual*, estas exteriorizaciones de vida se han desarrollado en su plenitud y han sido reconocidas en su legitimidad.

Pero, de pronto, en la pág. 159, nos enteramos de que "en nuestra sociedad actual" estas manifestaciones de vida naturales y racionales han sido, sin embargo, "reprimidas con harta frecuencia", "lo que ha hecho, ordinariamente, que degenerasen en algo antinatural, en deformaciones, en egoísmo, en vicios, etc ".

Como, por tanto, la sociedad no corresponde a la naturaleza, a su modelo, el verdadero socialista "exige" de ella que se organice de un modo natural y prueba su derecho a este postulado recurriendo al desdichado ejemplo de la planta. En primer lugar, la planta no "exige" de la naturaleza todas las condiciones de existencia señaladas más arriba, sino que, allí donde no las encuentra, ni siquiera llega a ser planta, no pasando de ser simiente. Y, en segundo lugar, la contextura de "hojas, flores y frutos" depende en considerable medida de la "tierra", del "calor", etc., de las condiciones *climáticas y geológicas en que crece la planta*. Así, pues, mientras que las "exigencias" atribuidas a la planta se reducen a una supeditación total a las condiciones de existencia dadas, se trata de que esta misma exigencia justifique a nuestro verdadero socialista cuando exige que la sociedad se organice con arreglo a su "propia peculiaridad" individual. El postulado de la sociedad verdadero-socialista se basa en el postulado imaginario de un cocotero que exigiera de "la vida colectiva" que le procurara en el Polo Norte "tierra, calor, sol, aire y lluvia".

El anterior postulado del individuo a la sociedad se deduce de las supuestas relaciones entre las entidades metafísicas lo individual y lo general, y no del desarrollo real de

la sociedad. Para ello, basta con interpretar los individuos sueltos como representantes, como encarnaciones de lo individual, y la sociedad como la encarnación de lo general; el juego de manos queda consumado, con ello. Al mismo tiempo, de este modo se reduce a su expresión certera y a su verdadera fundamentación la tesis sansimoniana sobre el libre desarrollo de las dotes de los hombres. Esta expresión certera consiste, sencillamente, en el absurdo de que los individuos que forman la sociedad conservan su "propia peculiaridad", en que quieren seguir siendo lo que son, mientras que exigen de la sociedad un cambio que sólo puede producirse como resultado del cambio operado en *ellos mismos*.

SEGUNDO SILLAR

"Y si no sabéis cómo sigue este cantar,
No os preocupéis y volved a empezar"*

"La infinita variedad de todos los seres individuales, resumidos como unidad, forma el organismo universal" (pág. 160).

Nos vemos, pues, retrotraídos de nuevo al comienzo del artículo y volvemos a vivir toda la comedia de la vida individual y la vida colectiva. Y de nuevo se revela ante nosotros el profundo misterio de la acción mutua entre las dos vidas, ***restauré à neuf**** mediante la nueva expresión de "*relación polar*", y la conversión de la vida individual en un simple *símbolo*, en un "reflejo" de la vida colectiva. Este artículo se refleja calidoscópicamente en sí mismo, modo éste de desarrollo que es común a todos los verdaderos socialistas. Manejan sus frases como aquella vendedora de cerezas que rebajaba el precio por debajo del costo, ateniéndose al certero principio económico de compensarse con la *cantidad*. Cosa tanto más necesaria para el verdadero socialista por cuanto sus cerezas estaban ya podridas cuando él las compró.

He aquí algunos botones de muestra de este autorreflejo:

---

* Canción infantil *(N. de la ed.)*.
* Restaurado totalmente *(N. de la ed.)*.

Sillar núm. I, págs. 158, 159.

"Cada vida individual existe y se desarrolla solamente por su antítesis..., descansa solamente en su *acción mutua* con la vida *colectiva,*

con la que su naturaleza la articula a su vez, para formar un *todo.*

Unidad orgánica del universo.

La vida individual encuentra, de una parte, su *fundamento,* su fuente y su alimento en la vida colectiva, y, de otra parte, la vida colectiva, en constante *lucha,* trata de devorar y absorber la vida individual.

Consiguientemente (página 159):

Lo que a la vida individual inconsciente es la vida cósmica general inconsciente, lo es a la vida *consciente...* la sociedad humana.

Yo sólo puedo *desarrollarme en la comunidad y por* medio de la comunidad con los demás hombres... También en la sociedad está la antítesis entre la *vida individual* y la *vida general"*, etc.

Sillar núm. II, págs. 160, 161.

"Cada vida individual existe y se desarrolla en y por medio de la vida colectiva, la vida colectiva en y por medio de la vida individual". (Acción mutua).

"La vida individual se desarrolla... como *parte* de la vida general.

Unidad que, resumida, forma el organismo universal.

Que" (la vida colectiva) "se convierta en el *suelo* y la *alimentación* de su desarrollo" (el de la vida individual)... "que ambas se *fundamenten* mutuamente...

Que ambas se impugnan y enfrentan como adversarias.

De donde se sigue (página 161):

que también *la vida individual consciente* y" ...(a la inversa)... "está condicionada".

El hombre individual sólo se desarrolla en y por medio de la sociedad, y la sociedad" viceversa, etc.

"La naturaleza... es una... *unidad*, que *abarca* todas las innumerables *variedades* de sus fenómenos".

"La sociedad es la *unidad*, que abarca y *resume* la *variedad* de los distintos desarrollos de las vidas humanas".

No contento con esta calidoscopia, nuestro autor repite bajo otra forma sus tesis simples acerca de lo individual y lo general. En primer lugar, establece estas abstracciones totalmente secas como principios absolutos y concluye de ahí que *en la realidad tiene necesariamente* que repetirse la misma relación. Y esto le da pie para decirlo todo dos veces, bajo la apariencia de la deducción, en forma abstracta y, como conclusión de ello, en forma aparentemente más concreta. Pero, luego cambia con los *nombres* concretos que da a sus dos categorías. Lo general aparece así, por turno, como la naturaleza, la vida colectiva inconsciente, la misma consciente, la vida general, el organismo universal, la unidad resumida, la sociedad humana, la comunidad, la unidad orgánica del universo, la dicha general, el bien común, etc., etc., y lo individual a su vez, bajo los nombres correspondientes de vida individual inconsciente y consciente, dicha del individuo, bien propio, etc., etc. Y a propósito de cada uno de estos nombres, nos vemos obligados a escuchar de nuevo las mismas frases ya tantas veces empleadas acerca de lo individual y lo general.

El segundo Sillar no nos dice, pues, nada que no se contenga ya en el primero. Pero, como en los socialistas franceses aparecen las palabras *égalité, solidarité, unité des intérêts,** nuestro autor trata de convertirlas, traducidas, en "sillares" del verdadero socialismo.

"Como miembro consciente de la sociedad, reconozco en todo otro miembro de ella un miembro distinto de mí y enfrentado a mí, pero al mismo tiempo un ser igual a mí, que *descansa sobre el fundamento* originario común del ser y parte de él. Reconozco en cada semejante, por su especial naturaleza, algo opuesto a mí y, al mismo tiempo, igual a mí en virtud de su naturaleza general. El reconocimiento de la igual-

* Igualdad, solidaridad, unidad de intereses *(N. de la ed.)*.

dad humana, del derecho de cada cual a vivir, descansa, *consiguientemente,* sobre la conciencia de la naturaleza humana común, general a todos; el amor, la amistad, la justicia y todas las virtudes sociales se basan, asimismo, en el sentimiento de la cohesión y la unidad humanas naturales. Si hasta aquí se las ha considerado e impuesto como deberes, *ahora,* en una *sociedad* no basada en la coacción exterior, sino en la *conciencia* de la naturaleza humana interior, es decir, en la razón, se convierten en manifestaciones libres y naturales de la vida. En la sociedad natural, es decir, racional, las condiciones de vida tienen, *por tanto,* que ser iguales para todos los miembros, es decir, generales", págs. 161, 152.

No cabe duda de que el autor posee un gran talento para empezar sentando una tesis de un modo asertorio y legitimarla después por medio de un *por tanto, sin embargo,* etc., como si se tratara de una consecuencia. Y asimismo se las arregla para deslizar *de contrabando, narrativamente,* en medio de este curioso modo de deducir, las tesis socialistas ya establecidas como tradicionales, mediante giros como los de "es", "tiene", "necesariamente", "de este modo", etc.

En el primer Sillar nos encontrábamos, de una parte, con lo individual y, de otra, con lo general, enfrentado a lo individual como la sociedad. Aquí, se repite la contraposición bajo otra forma: la de que el individuo aparece desdoblado en sí mismo en una naturaleza especial y una naturaleza general. Y de la naturaleza *general* se deducen luego la "igualdad humana" y la comunidad. Las relaciones comunes a los hombres aparecen, pues, aquí como productos de la "esencia del hombre", de la *naturaleza,* cuando en realidad son, lo mismo que lo es la conciencia de la igualdad, productos históricos. Pero, no contento con esto, el autor razona la igualdad como algo basado desde todos los puntos de vista "sobre el fundamento originario común del ser". En el prólogo, pág. 158, se nos había dicho que el hombre "está formado de las mismas materias y dotado de las mismas fuerzas y cualidades generales que todas las cosas". En el primer Sillar nos enteramos de que la naturaleza es "el fundamento de toda vida" y, por tanto, "el fundamento originario común del ser". El autor va, pues, mucho más allá que los franceses, en cuanto, "como miem-

bro consciente de la sociedad", no reconoce solamente la igualdad de los hombres entre sí, sino también su igualdad con cualquier pulga, cualquier brizna de paja o cualquier piedra.

Estamos dispuestos a creer de buen grado que "todas las virtudes sociales" de nuestro verdadero socialista descansan "sobre el sentimiento de la cohesión y la unidad humanas naturales", a pesar de que sobre esta "cohesión natural" descansan también la servidumbre feudal, la esclavitud y todas las desigualdades sociales de todas las épocas. Dicho sea de paso, esta "cohesión humana natural" es un producto histórico diariamente transformado por los hombres, producto muy natural, por inhumano y antinatural que pueda parecer, no sólo ante el foro "*del* hombre", sino también ante el de la generación revolucionaria siguiente.

De pasada y casualmente nos enteramos, además, de que la sociedad actual se basa "en la coacción exterior". Los verdaderos socialistas no se representan como la "coacción exterior" las condiciones materiales restrictivas de vida impuestas a los individuos, sino solamente la coacción del *Estado,* las bayonetas, la policía y los cañones, que, lejos de ser el fundamento de la sociedad, son solamente una consecuencia de su propia estructuración. Pero esto ya ha quedado explicado en *La Sagrada familia* y en el primer volumen de la presente publicación.

A la sociedad actual, "basada en la coacción exterior" opone el socialista el ideal de la verdadera sociedad, que descansa sobre "la conciencia de la naturaleza humana *interior,* es decir, en la razón". Es decir, sobre la conciencia de la conciencia, sobre el pensamiento del pensamiento. El verdadero socialista no se distingue del filósofo ni siquiera en cuanto al modo de expresarse. Olvida que tanto la "naturaleza interior" del hombre como su "conciencia" acerca de ella, "es decir", su "razón" han sido en todos los tiempos un producto histórico y que aun cuando su sociedad, como él piensa, descanse "sobre la coacción exterior", su "naturaleza interior" corresponde a esta "coacción exterior".

Siguen, en la pág. 163, lo individual y lo general, con su séquito habitual, bajo la forma del bien individual y del

bien común. Explicaciones parecidas acerca de esta relación las encontraremos en cualquier manual de economía política a propósito de la competencia y también, entre otros lugares, sólo que mejor expresado, en Hegel, por ejemplo, *Rhein. Jahrb.,** pág. 163:

"Al fomentar el bien común, fomento mi propio bien, y al fomentar mi propio bien, fomento el bien común".

Hegel, *Rechtsphilosophie*, pág. 248 (1833): "Al postular mi fin fomento lo general, y esto postula a su vez mi fin".

Cfr. también *Rechtsphil.*, págs. 323 y ss. acerca de las relaciones entre el ciudadano y el Estado.

"Como resultado final aparece, por tanto, la unidad consciente de la vida individual con la vida colectiva, la armonía" (pág. 163, *Rh. J.*).

"Como resultado final", quiere decirse que "esta relación polar entre la vida individual y la general consiste en que, de una parte, ambas se combatan y se enfrenten hostilmente, mientras que, de otra, se complementan y fundamentan mutuamente".

"Como resultado final" se deduce de aquí, a lo sumo, la armonía de la desarmonía con la armonía, y de toda la reiterada repetición de las conocidas frases se deduce solamente la creencia del autor de que su torturarse en vano con las categorías de lo individual y lo general es la verdadera forma en que deben resolverse los problemas sociales.

Y el autor termina con el trompetazo siguiente: "*La sociedad orgánica tiene como fundamento la igualdad general y se desarrolla mediante las antítesis de los individuos contra lo general hasta llegar a la libre armonía, a la unidad de lo individual con la dicha general, a la armonía social*" *(!)*, "*colectiva*" *(!!)*, "*reflejo de la armonía universal*", pág. 164.

Sólo la modestia puede llamar a esta frase un "sillar", pues es, en realidad, toda una roca primigenia del verdadero socialismo.

---

* "Rheinische Jahrbücher", "Anales Renanos" (*N. de la ed.*).

"Sobre la contradicción polar, sobre la acción mutua entre mi vida particular y la vida general de la naturaleza descansa la lucha del hombre con la naturaleza. Esta lucha, cuando aparece como una actividad consciente, se llama *trabajo*", pág. 164.

¿No será, por el contrario, la representación de la "contradicción polar", algo basado en la observación de la lucha del hombre con la naturaleza? Primero, se deriva una abstracción de un hecho; luego, se afirma que este hecho se basa en esta abstracción. Es el método más barato de pasar por alemán, por profundo y especulativo.

Por ejemplo, *hecho:* el gato se come al ratón.

Reflexión: gato – naturaleza, ratón – naturaleza, el gato se come al ratón = la naturaleza se devora a sí misma = autodevorarse de la naturaleza.

Exposición filosófica del hecho: sobre el autodevorarse de la naturaleza descansa el hecho de ser comido el ratón por el gato.

Por tanto, después de haber falsificado de este modo la lucha del hombre con la naturaleza, se falsifica la actividad consciente del hombre en relación con la naturaleza, concibiéndole como la *manifestación* de esta mera abstracción de las luchas reales. Y, por último, se desliza de contrabando, como resultado de esta falsificación, la palabra profana *trabajo,* palabra que nuestro verdadero socialista tiene en los labios desde el primer momento, pero que sólo después de la adecuada legitimación se atreve a pronunciar. El trabajo se construye a partir de la simple representación abstracta *del* hombre y de la naturaleza y se determina también, por tanto, de un modo que se adapta perfectamente bien a todas o a ninguna de las fases de desarrollo del trabajo.

"Trabajo es, *consiguientemente,* toda actividad consciente del hombre por medio de la cual trata de someter la naturaleza a su poderío, en el terreno espiritual y en el material, para reducirla al disfrute consciente de su vida y emplearla en su satisfacción espiritual o física" (*ibid.*).

Nos limitaremos a llamar la atención hacia la brillante conclusión final: "Esta lucha, cuando aparece como una actividad consciente, se llama trabajo; trabajo es, *consiguientemente,* toda actividad consciente del hombre", etc. Es una profunda visión que debemos a la "contradicción polar".

Traigamos de nuevo al recuerdo la tesis sansimoniana expuesta más arriba acerca del *libre développement de toutes les facultés.** Y recordemos, al mismo tiempo, que Fourier quería ver sustituido el actual *travail répugnant* ** por el *travail attrayant.**** A la "contradicción polar" debemos la siguiente explicación y fundamentación filosóficas de estas tesis:

"*Pero*" (este pero trata de indicar que aquí no media conexión alguna) "como la *vida debe* llegar a su disfrute, a su satisfacción, en todo su *desarrollo,* ejercicio y en todas sus manifestaciones, *de aquí se desprende* que el trabajo mismo *debe ser* un despliegue y un desarrollo de las dotes humanas y producir disfrute, dicha y satisfacción. *Por eso* el trabajo mismo *tiene necesariamente* que convertirse en una *libre* manifestación de vida y, *por tanto,* en un disfrute" (*ibíd.*).

Se pone de manifiesto aquí lo que ya se había anunciado en los *Rheinische Jahrbücher,* a saber: "en qué medida la ciencia social alemana, tal como hasta ahora se ha desarrollado, se diferencia de la francesa y de la inglesa" y lo que significa "exponer científicamente la teoría del comunismo".

Resulta difícil poner de relieve sin caer en el hastío todos y cada uno de los lapsus lógicos que se contienen en estas pocas líneas. Señalemos, en primer lugar, los deslices que aquí se cometen contra la *lógica formal.*

Para demostrar que el trabajo, como manifestación de la vida, debe producir disfrute, se sienta previamente la tesis de que la vida debe producir disfrute en *todas* sus manifestaciones, deduciéndose de aquí que la vida debe ser fuente de disfrute también en su manifestación como trabajo. Y, no contento con esta conversión parafrástica de un postulado en una conclusión, el autor formula una conclusión falsa. De

* Libre desarrollo de todas las facultades (*N. de la ed.*).
** Trabajo repelente (*N. de la ed.*).
*** Trabajo atrayente (*N. de la ed.*).

que "la vida deba llegar a su disfrute en todo su desarrollo" se deriva, según él, el que el trabajo, que es uno de estos desarrollos de la vida, deba ser por sí "mismo un despliegue y un desarrollo de las dotes humanas" y, por tanto, a su vez, de la vida misma. Debe ser, por consiguiente, lo que es. ¿Cómo habría tenido que empezar arreglándoselas el trabajo para no ser un "despliegue de dotes humanas"? Pero no es esto sólo. *Porque* el trabajo *debe* ser eso, "tiene necesariamente que serlo", *por consiguiente,* o, mejor aún: porque "debe ser un despliegue y un desarrollo de dotes humanas", *necesariamente tiene, por tanto,* que llegar a ser algo distinto, a saber: "una libre manifestación de vida", de lo que hasta ahora no se había hablado para nada. Y mientras que, más arriba, partiendo del postulado del disfrute de la vida se deducía directamente el postulado del trabajo como disfrute, aquí se presenta este segundo postulado como consecuencia del nuevo postulado de la "manifestación libre de la vida en el trabajo".

En cuanto al *contenido* de esta frase, resulta difícil comprender por qué el trabajo no ha sido siempre lo que debe ser y por qué necesariamente tiene que llegar a serlo ahora, o por qué debe llegar a ser algo que hasta ahora no ha tenido que ser. Sin duda porque hasta ahora no existía la esencia del hombre ni se había desarrollado la contradicción polar del hombre y la naturaleza.

Viene luego una "fundamentación científica" de la tesis comunista de la propiedad común sobre los productos del trabajo:

"*Pero*" (este nuevo pero tiene el mismo sentido que el de más arriba) "el producto del trabajo debe servir al mismo tiempo para la dicha del individuo, del trabajador, y para la dicha general. Y esto se logra mediante la reciprocidad, mediante el complemento mutuo de todas las actividades sociales" (*ibíd.*).

Esta frase no es otra cosa que una copia, claudicante por medio de la palabra "dicha", de lo que cualquier manual de economía elogia como resultado de la competencia y de la división del trabajo.

Y, por último, la fundamentación filosófica de la organización francesa del trabajo:

"El trabajo, como una actividad libre que procura placentera satisfacción y sirve al mismo tiempo al bien común, es el fundamento de la *organización del trabajo*", pág. 165.

Puesto que el trabajo *debe* ser y *tiene que* ser "una actividad libre y placentera, etc.", lo que quiere decir que aún no lo *es*, sería de esperar que la organización del trabajo fuese, *por el contrario*, el fundamento del "trabajo como actividad placentera". Pero el *concepto* del trabajo considerado como esta actividad es de todo punto suficiente.

El autor cree haber llegado a "resultados", al final de su artículo.

Estos "sillares" y "resultados", unidos a los demás bloques de granito que encontramos en los *Einundzwanzig Bogen** en el *Bürgerbuch*** y en las *Neue Anekdota****, forman la piedra sobre la que edificará su iglesia el *verdadero socialismo,* alias *filosofía social alemana.*

Ya tendremos ocasión de escuchar algunos de los himnos, algunos fragmentos del *cantique allégorique hébraique et mystique***** que los fieles cantan en esta iglesia.

---

* Veintiún pliegos *(N. de la ed.)*.
** Libro cívico *(N. de la ed.)*.
*** Nuevos inéditos *(N. de la ed.)*.
**** Cántico alegórico hebraico y místico *(N. de la ed.)*.

IV

KARL GRÜN

"EL MOVIMIENTO SOCIAL EN FRANCIA Y BÉLGICA" (DARMSTADT, 1845)

O

LA HISTORIOGRAFÍA DEL VERDADERO SOCIALISMO

IV

KARL GRÜN

"EL MOVIMIENTO SOCIAL EN FRANCIA Y BÉLGICA" (DARMSTADT, 1845)

O

LA HISTORIOGRAFÍA DEL VERDADERO SOCIALISMO

"Verdaderamente, si no se tratase aquí de pintar al mismo tiempo a toda una pandilla... todavía arrojaríamos la pluma... Y he aquí que se presenta" (la *Historia de la sociedad* de Mundt) "con la misma pretensión ante el gran círculo de lectores del público, un público que se lanza vorazmente sobre cuanto lleva en la frente la palabra *social*, porque un certero instinto le dice qué secretos del futuro se esconden bajo esta palabreja. ¡Doble responsabilidad del escritor y doble castigo merecido si abraza esta misión sin títulos para ello!"

"Hay algo sobre lo que, en rigor, no discutiremos con el señor Mundt: el que sólo conoce acerca de las aportaciones efectivas de la literatura social de Francia e Inglaterra lo que le cuenta el señor *L. Stein*, cuyo libro podía ser apreciado en el momento mismo de su aparición... Pero, ¡todavía hoy... hacer frases acerca de Saint-Simon, llamar a Bazard y Enfantin las dos ramas del sansimonismo, hacer seguir a

Fourier, repetir una serie de vaciedades acerca de Proudhon, etc.!... Y, sin embargo, de buena gana haríamos la vista gorda si, por lo menos, se expusiera de un modo nuevo y original la *génesis* de las ideas sociales".

Con esta sentencia altiva y grandilocuente comienza el señor Grün *(Neue Anekdota,** págs. 122, 123) una crítica literaria de la obra de *Mundt, Geschichte der Gesellschaft.***

¡Cuán sorprendido se quedará el lector acerca del talento artístico del señor Grün, al ver que bajo la máscara anterior sólo se oculta una autocrítica de su propio libro, por aquel entonces todavía nonato!

El señor Grün nos brinda el divertido espectáculo de una amalgama del verdadero socialismo con la literatura de la joven Alemania. El libro a que nos referimos fue escrito en forma de cartas a una dama, por lo que el lector puede intuir que los profundos e ingeniosos dioses del verdadero socialismo se pasean aquí coronados por las rosas y los mirtos de la "joven literatura". Arranquemos sin esperar más algunas de estas rosas:

"La *Carmagnole* se cantaba por sí misma en mi cabeza... pero es, desde luego, execrable que la *Carmagnole* pueda, si no alojarse totalmente, por lo menos tomar el desayuno en la cabeza de un escritor alemán", pág. 3.

"Si tuviera a mano al viejo Hegel, le tiraría de las orejas. ¿Cómo, que la naturaleza es el ser de otro modo del espíritu? ¿Cómo, que él mismo es el sereno?", pág. 11.

"Bruselas representa en cierto modo la Convención francesa; hay en ella un partido de la montaña y un partido del llano", pág. 24.

"Los campos de Luneburgo de la política", pág. 80.

"Abigarrada, poética, inconsecuente y fantástica crisálida", pág. 82.

"El liberalismo de la Restauración, el cacto sin raíces que trepa como una planta parásita en torno a los bancos de la Cámara de Diputados", págs. 87, 88. El hecho de que el

---

* "Nuevos Inéditos" (*N. de la ed.*).

** "Historia de la sociedad" *(N. de la ed.)*.

cacto no sea ni "sin raíces" ni una "planta parásita" en nada va en detrimento de esta bella imagen, como tampoco de la anterior el que no haya crisálidas "abigarradas" ni poéticas" o "inconsecuentes".

"Pero yo mismo me imagino en medio de ésta marejada" (la de los periódicos y periodistas del gabinete de Montpensier) "como un segundo Noé, que envía a sus palomas para ver si es posible establecerse o plantar vides en alguna parte, si se puede llegar a un arreglo razonable con los coléricos dioses", pág. 259. Todo parece indicar que el señor Grün quiere referirse aquí a sus actividades como corresponsal de la prensa.

"Camille Desmoulins era un *hombre*. La Constituyente estaba formada por *filisteos*. Robespierre era un *magnetizador virtuoso*. ¡¡¡La nueva historia es, en una palabra, la lucha a vida o muerte contra los *épiciers** y los magnetizadores!!!", pág. 311.

"La dicha es un más, pero un más elevado a la x potencia", pág. 203. Por tanto, la dicha $= +^{x}$ fórmula que sólo se encontrará en la matemática estética del señor Grün.

"¿Qué es la organización del trabajo? Y los pueblos contestan a la esfinge con mil voces periodísticas... Francia canta la estrofa y Alemania, la vieja Alemania mística, la antistrofa", pág. 259.

"Norteamérica es para mí más repugnante incluso que el Viejo Mundo, pues este egoísmo del mundo de los tenderos aparece aquí teñido con el color rubicundo de una impertinente salud..., pues allí todo es tan superficial, tan desarraigado, casi me atrevería a decir tan *provinciano*... Llamáis a América el Nuevo Mundo; es el más viejo de todos los mundos viejos, donde desfilan en parada nuestros desgastados vestidos", págs. 101, 324. Hasta ahora, sólo sabíamos que allí se usaban las medias alemanas nuevas, a pesar de ser demasiado malas para una "parada".

"Las garantías lógicamente firmes de estas instituciones", pág. 461.

---

* Tenderos *(N. de la ed.)*.

¡Quien no se deleite con estas flores
no merece ser llamado "hombre"!*

¡Qué graciosa petulancia! ¡Qué travieso candor! ¡Qué heroico husmear a través de la estética! ¡Qué heiniano desenfado y genialidad!

Hemos engañado al lector. La amena literatura del señor Grün no adorna la ciencia del verdadero socialismo, sino que la ciencia es solamente el relleno entre estas cháchara literarias. Forma, por así decirlo, su "trasfondo social".

En un artículo del señor Grün titulado "Feuerbach y los socialistas" (*Deutsches Bürgerbuch,*** pág. 74), encontramos las palabras siguientes: "El solo *nombre* de Feuerbach coloca ante nosotros toda la labor de la filosofía desde Bacon de Verulamio hasta nuestros días; nos dice, al mismo tiempo, lo que en última instancia quiere y significa la filosofía, nos hace ver *al hombre* como último resultado de la historia universal. Por este camino marchamos *con mayor seguridad, porque* marchamos *más concienzudamente* que poniendo sobre el tapete el salario, la competencia y los defectos de las constituciones... Hemos obtenido *al hombre,* al hombre desembarazado de la religión, de los pensamientos muertos, de toda la esencia ajena a él con todas sus traducciones al lenguaje de la práctica, al *hombre puro y verdadero*".

Basta con esta frase para darse cuenta de la clase de "seguridad" y de trabajo "concienzudo" que podemos esperar del señor Grün. A él no le preocupan los pequeños problemas. Pertrechado con la fe inquebrantable en los resultados de la filosofía alemana, tal y como aparecen plasmados en Feuerbach, a saber con la conciencia de que "*el hombre*", el "hombre puro y verdadero", es la meta final de la historia, de que la religión es la esencia humana enajenada, de que la esencia humana es la esencia humana y la pauta y medida de todas las cosas; pertrechado con las demás verdades del socialismo alemán (véase más arriba), de que también el dinero, el salario, etc., son enajenaciones de la esencia humana, de que el

* Versos (modificados) de un aria de *La Flauta encantada,* de Mozart (*N. de la ed.*).
** "Libro cívico alemán" (*N. de la ed.*).

socialismo alemán es la realización de la filosofía alemana y la verdad teórica del socialismo y el comunismo extranjeros, etc., el señor Grün se pone en viaje hacia Bruselas y París con toda la infatuación del verdadero socialismo.

Los formidables trompetazos del señor Grün en elogio del verdadero socialismo y de la ciencia alemana superan a cuanto en este terreno conocemos de sus otros correligionarios. Por lo que al verdadero socialismo se refiere, no cabe duda de que sus ditirambos le salen del fondo del corazón. La modestia del señor Grün no le permite formular una sola tesis que no haya sido ya proclamada por otro verdadero socialista anterior a él en los *Einundzwanzig Bogen*, en el *Bürgerbuch* o en los *Neue Anekdota.* Más aun, todo su libro tiene como única finalidad el desarrollar un esquema de construcción del movimiento social francés trazado por Hess en los *Einundzwanzig Bogen*, págs. 74-88, dando con ello satisfacción a una necesidad allí mismo expresada, en la pág. 88. Y, por lo que se refiere a los ditirambos a la filosofía alemana, ésta debe estarle más agradecida por ellos por cuanto quien se los dedica apenas si la conoce. El orgullo nacional de los verdaderos socialistas, el orgullo de Alemania como el país "del hombre" y de la "esencia del hombre", en contraste con las otras nacionalidades profanas, llega en él a su punto culminante. He aquí algunos botones de muestra de ello:

"Quisiera saber, sin embargo, si todos ellos, franceses e ingleses, belgas y norteamericanos, no tendrían que aprender de nosotros", pág. 28.

Lo que se desarrolla en los términos siguientes:

"Los *norteamericanos* se me antojan gente fundamentalmente prosaica, y *el socialismo*, a pesar de toda su libertad legal, tienen que aprenderlo de nosotros", pág. 101. Sobre todo desde que, a partir de 1829, tienen una escuela socialista-democrática propia, que ya en 1830 combatía Cooper, su economista nacional.

"¡Los demócratas *belgas!* ¿Acaso crees tú que están ni siquiera la *mitad de adelantados* que nosotros, los alemanes? De nuevo he tenido que vérmelas con uno de ellos que considera quimérica la realización de la libre humanidad", pág. 22. Como vemos, la nacionalidad "del hombre", de la "esen-

cia del hombre", de la "humanidad" se jacta aquí de su superioridad sobre la nacionalidad belga.

"Y vosotros, *franceses,* dejad en paz a Hegel hasta que hayáis logrado entenderle". (Nosotros creemos, sin embargo, que la crítica de la filosofía hegeliana del derecho de *Lerminier,* por lo demás bastante pobre, penetra, sin embargo, más a fondo en Hegel que nada de lo que ha escrito el señor Grün, ya bajo su propio nombre ya con el seudónimo de "Ernst von der Haide"). "Estaos un año entero sin tomar café ni vino; dejad de inflamar vuestro ánimo con pasiones excitantes; dejad que gobierne Guizot y que Argelia pase bajo la soberanía de Marruecos" (¿cómo podría Argelia pasar bajo la soberanía de Marruecos, aun suponiendo que los franceses renunciaran a ella?); "sentaos en una buhardilla a estudiar la «*Lógica*» y la «*Fenomenología*». Si, al cabo de un año, bajáis a la calle flacos y con los ojos inyectados y os dais de bruces, supongamos, contra cualquier dandi o contra el pregonero público, no os desconcertéis por ello. Entre tanto os habréis convertido en gente grande y poderosa y vuestro espíritu se asemejará a un roble nutrido por una savia milagrosa"(!); "lo que veáis revelará a vuestros ojos sus debilidades más recónditas; penetraréis como espíritus creados en la entraña de la naturaleza; vuestra mirada será mortal, vuestra palabra moverá las montañas y vuestra dialéctica será más tajante que la más afilada guillotina. Os plantaréis delante del Hôtel de Ville y la burguesía habrá dejado de existir; os acercaréis al Palais Bourbon, y se desintegrará y su Cámara de los Diputados se disolverá en el *nihilum album.** Guizot desaparecerá, Luis Felipe se transmutará en un esquema histórico y de entre las ruinas de todos estos momentos destruidos surgirá, orgullosa de su victoria, la idea absoluta de la sociedad libre. Sin bromas, sólo podréis llegar a dominar a Hegel si vosotros mismos os convertís en Hegel de antemano. Como ya he dicho más arriba, la amante de Moor sólo puede morir a manos de Moor", págs. 115, 116.

El perfume literario que exhalan estas frases del verdadero socialismo llegará a las narices de cualquiera. El señor

---

* La nada en blanco *(N. de la ed.).*

Grün, como todo verdadero socialista, no se olvida de repetir todos los lugares comunes acerca de la superficialidad de los franceses:

"Y, sin embargo, estoy condenado a encontrar insuficiente y superficial el espíritu francés en cuantas ocasiones me acerco a él", pág. 371.

El señor Grün no nos oculta que su libro está destinado a glorificar el socialismo alemán como la crítica del francés.

"La chusma de la literatura alemana del día ha echado en cara a nuestras aspiraciones socialistas el ser una imitación de los absurdos franceses. Hasta ahora, nadie se ha tomado la molestia de contestar a esto ni con una sola sílaba. La chusma a que nos referimos se avergonzará —suponiendo que aún le quede algún sentimiento de vergüenza— cuando lea *este libro.* No ha podido ni siquiera soñar que el *socialismo alemán* sea *la crítica del francés,* que, lejos de considerar a los franceses como los inventores del nuevo *contrat social,* formula ante ellos el postulado de dejar que *los complemente la ciencia alemana.* En estos momentos se prepara aquí, en París, la edición de una traducción de la *Esencia del cristianismo* de Feuerbach. ¡Ojalá que los franceses se beneficien de la escuela alemana! Salga lo que salga de la situación económica del país y la coyuntura de la política francesa, sólo la concepción humanista del mundo puede capacitar para una vida *humana* en lo futuro. El pueblo apolítico y proscrito alemán, este pueblo que no es siquiera un pueblo, habrá depositado la piedra angular para el edificio del porvenir", pág. 353. Es cierto que un verdadero socialista, familiarizado íntimamente con la "esencia del hombre", no tiene por qué saber qué "saldrá" "de la situación económica y la coyuntura política" de un país.

El señor Grün, como apóstol del verdadero socialismo, no se contenta, al igual que sus compañeros de apostolado, con contraponer a la ignorancia de los otros pueblos la omnisapiencia de los alemanes. Apela a su vieja práctica de literato, importuna a los representantes de los distintos partidos socialistas, comunistas y democráticos siguiendo el estilo más desacreditado de los *globe-trotters* y, después de haberlos husmeado por todos los costados, se enfrenta a ellos

como apóstol del verdadero socialismo. Ya sólo le resta adoctrinarlos, hacerles llegar los más profundos esclarecimientos acerca de la libre humanidad. La superioridad del verdadero socialismo sobre los partidos franceses se convierte aquí en la superioridad personal del señor Grün sobre los representantes de estos partidos. Y, por último, esto brinda también la ocasión, no sólo para que los jefes de los partidos de Francia sirvan de pedestal al señor Grün, sino, además, para introducir una gran cantidad de chismes y resarcir así al provinciano alemán de los esfuerzos que le han causado las tesis del verdadero socialismo más preñadas de contenido.

"En la cara de Kats se dibujó un gesto de plebeya alegría cuando le hice saber la alta satisfacción que su discurso me producía", pág. 50. El señor Grün se pone en seguida a dar lecciones a Kats sobre el terrorismo francés "y me sentí muy contento de verme aplaudido por mi nuevo amigo", pág. 51.

Su influencia sobre Proudhon es mucho más importante: "He tenido el infinito placer de ser, en cierto modo, el *profesor honorario* del hombre cuya agudeza tal vez no haya sido superada por nadie desde Lessing y Kant", pág. 404.

Louis Blanc no es más que "su jovencito negro", pág. 314. "Me preguntaba, ávido de saber, pero al mismo tiempo lleno de ignorancia, por la situación en nuestro país. Nosotros, los alemanes, conocemos" (?) "la situación de Francia casi tan bien como los propios franceses; por lo menos, la estudiamos" (?), pág. 315.

Y a propósito de "papá *Cabet*" nos enteramos de que es un hombre "limitado", pág. 382. El señor Grün le formuló preguntas acerca de las cuales Cabet "hubo de confesar que no se había parado a meditar sobre ellas. Hacía ya mucho tiempo que *yo*" (Grün) "me había dado cuenta de ello, y ahí terminó todo, naturalmente, tanto más por cuanto caí en la cuenta de que la misión de Cabet había terminado hacía ya mucho", pág. 383. Más adelante veremos cómo el señor Grün supo asignar a Cabet una nueva "misión".

Destacaremos ante todo el esquema y las dos o tres ideas generales recibidas de otros que forman el esqueleto del libro de Grün. Ambas cosas están copiadas de Hess, a quien el señor Grün parafrasea del modo más grandioso. Cosas que

ya en Hess son totalmente vagas y místicas, pero que al principio —en los *Einundzwanzig Bogen*— debían aceptarse y que sólo a fuerza de repetirse machaconamente en el *Bürgerbuch*, los *Neue Anekdota* y en los *Rheinische Jahrbücher*, en una época en que eran ya anticuadas, se convirtieron en reaccionarias y fastidiosas; estas cosas, se truecan en un completo disparate en manos del señor Grün.

Hess sintetiza el desarrollo del socialismo francés con el desarrollo de la filosofía alemana: Saint-Simon con Schelling, Fourier con Hegel, Proudhon con Feuerbach. *Cfr.* por ej. *Einundzwanzig Bogen*, págs. 78, 79, 326, 327, *Neue Anekdota*, págs. 194, 195, 196, 202 y ss. (paralelo entre Feuerbach y Proudhon. Por ejemplo, Hess: "Feuerbach es el Proudhon alemán" etc. *N. A.*, pág. 202. Grün: "Proudhon es el Feuerbach francés", pág. 404). Este esquematismo, con el desarrollo que Hess le da, forma toda la trabazón interna del libro de Grün. Sólo que el señor Grün no se abstiene nunca de colorear literariamente las tesis de Hess. Más aun, el señor Grün copia con la mayor fidelidad incluso los errores evidentes de Hess, por ejemplo aquello de que los desarrollos teóricos forman "el fondo social" y la "base teórica" de los movimientos prácticos (por ejemplo, en *Neue Anekdota*, pág. 192); por ejemplo, Grün, pág. 264: "El fondo social que en el siglo XVIII tenía la cuestión política... era el producto simultáneo de ambas tendencias filosóficas, la de los sensualistas y la de los deístas". Y asimismo la opinión de que basta con poner en práctica a Feuerbach, con aplicarlo a la vida social, para trazar una crítica completa de la sociedad existente. Si nos fijamos además en la restante crítica del comunismo y el socialismo francés por Hess, por ejemplo lo de que "Fourier, Proudhon, etc., no se sobreponen a la categoría del salario", *Bürgerbuch*, pág. 40, entre otras, lo de que "Fourier quería arreglar el mundo con nuevas asociaciones del egoísmo", *Neue Anekdota*, pág. 196, lo de que "ni siquiera los comunistas franceses radicales se han sobrepuesto aún a la antítesis de trabajo y disfrute, se han elevado todavía a la *unidad de producción y consumo*, etc.", *Bürgerbuch*, pág. 43, lo de que "la anarquía es la negación del concepto del poder político", *Einundzwanzig Bogen*, pág. 77, etc., etc., tendremos en la bolsa toda la

crítica de los franceses por el señor Grün, lo mismo que el señor Grün la tenía ya en la bolsa antes de partir hacia París. Aparte de lo ya expuesto, han facilitado al señor Grün su ajuste de cuentas con los socialistas y comunistas franceses ciertas frases que circulan tradicionalmente en Alemania acerca de la religión, la política, la nacionalidad, lo humano y lo inhumano, etc., frases que los filósofos se han encargado de transmitir a los verdaderos socialistas. Al señor Grün le basta con ponerse a buscar por doquier *"el hombre"* y la palabra humano y condenar todos aquellos pasajes en que no aparezcan. Por ejemplo: "eres político, eres un hombre limitado", pág. 285. De modo parecido, podría el señor Grün exclamar: eres nacional, religioso, economista, tienes un dios, luego no eres *humano*, eres un hombre *limitado*, como en efecto lo hace a lo largo de todo su libro. Con lo cual, naturalmente, se somete a una crítica concienzuda la política, la nacionalidad, la religión, etc. y, al mismo tiempo, se esclarecen a fondo las características peculiares de los escritores criticados y su entronque con el desarrollo social.

Vemos ya, por lo dicho, que la chapucería de Grün está muy debajo del libro de *Stein*, en el que, por lo menos, se intenta exponer el entronque entre la literatura socialista y el desarrollo real de la sociedad francesa. No hace falta indicar, sin embargo, que el señor Grün, tanto en el libro a que nos estamos refiriendo como en los *Neue Anekdota* mira con el mayor de los desprecios a su predecesor.

Pero, ¿acaso el señor Grün ha copiado correctamente, por lo menos, las cosas que le han sido transmitidas por Hess y por otros? ¿Ha recogido, cuando menos, en su esquema altamente exento de crítica y aceptado a pies juntillas, el material necesario y ofrece una exposición exacta y completa de los distintos escritores socialistas, con arreglo a las fuentes? Tal es, verdaderamente, lo menos que puede exigirse de un hombre del que, según nos dice, tienen que aprender norteamericanos y franceses, ingleses y belgas, que fue profesor honorario de Proudhon y que no pierde ocasión para poner la profundidad alemana por encima de la superficialidad francesa.

SANSIMONISMO

El señor Grün no ha tenido en la mano *un solo libro* de toda la literatura sansimoniana. Sus principales fuentes son: ante todo, el tan despreciado libro de *Ludwig Stein,* la obra de *L. Reybaud,* que a su vez sirvió de fuente principal a Stein (por lo cual en la pág. 260 quiere hacer un escarmiento con el señor Reybaud y le llama filisteo; en la misma página da a entender que la obra de Reybaud sólo llegó a sus manos por un azar mucho después de haber dado al traste con los sansimonianos y, en parte, *L. Blanc.* Aportaremos la prueba de ello directamente.

Cotejemos en primer lugar lo que el señor Grün dice acerca de la vida de Saint-Simon.

Las fuentes principales sobre la vida de Saint-Simon son los fragmentos de su autobiografía que figuran en las *Œuvres de Saint-Simon,* publicadas por Olinde Rodríguez y *L'Organisateur* del 19 de mayo de 1830. Tenemos, pues, ante nosotros todas las piezas documentales: 1° las fuentes originales, 2° la obra de Reybaud, quien extractó las fuentes, 3° Stein, que utilizó a Reybaud, 4° la edición literaria del señor Grün.

Señor Grün: "Saint-Simon tomó parte personal en la lucha de independencia de los norteamericanos, aunque sin tener un interés especial en la guerra misma; *se le ocurre* que se podrían unir los *dos* grandes *océanos*", pág. 85.

Stein, pág. 143: "Primeramente, entró en el servicio militar... y se fue con Bouillé a Norteamérica... En esta guerra, cuya significación, por lo demás, conocía perfectamente... en la guerra *como tal,* dice, no llegué a interesarme, solamente en la finalidad de esta guerra, etc."... "Después de haber intentado en vano interesar al virrey de México por la construcción de un gran canal para unir los *dos océanos*".

Reybaud, pág. 77: "*Soldat de l'indépendance américaine, il servait sous Washington... la guerre en elle-même ne m'intéressait pas, dit-il, mais le seul but de la guerre m'inté-*

ressait vivement, et cet intérêt m'en faisat supporter les travaux sans répugnance".*

El señor Grün, aquí, se limita a copiar que Saint-Simon no tenía "un interés especial en la guerra misma", pero prescinde de lo que da a la cosa verdadero sentido, que es su interés en la finalidad de la guerra.

El señor Grün omite, asimismo, el dato de que Saint-Simon trató de interesar por su plan al virrey y reduce el asunto a una simple "ocurrencia". Y calla también, porque Stein sólo alude a ello al indicar el año, que Saint-Simon sólo hizo esta gestión "*à la paix*".**

El señor *Grün* prosigue, inmediatamente después de lo anterior: "*Más tarde*" (¿cuándo?), "*proyecta* el plan de una expedición franco-holandesa a las Indias inglesas" (*ibíd.*).

Stein: "En 1785, se trasladó a Holanda para *proyectar* el plan de una expedición franco-holandesa contra las colonias inglesas de la India", pág. 143.

Stein relata los hechos falsamente, y Grün copia de Stein con toda fidelidad. Según el propio Saint-Simon, lo que ocurrió fue que el duque de La Vauguyon indujo a los Estados Generales a emprender, en unión con Francia, una expedición a las colonias inglesas de la India. Lo único que dice de sí mismo es que él "*se dedicó*" (*poursuivi*) "durante un año a la ejecución de este plan".

Señor Grün: "En España, *trató* de *abrir* un canal desde Madrid hasta el mar" (*ibíd.*). Que Saint-Simon tratara de *abrir un canal* es un desatino bastante grande. Antes, se le *había ocurrido,* ahora *trata* de hacerlo. *Grün* falsea aquí el hecho, no porque copie fielmente a Stein, como más arriba, sino porque lo transcribe demasiado superficialmente.

Stein, pág. 144: "Habiendo regresado a Francia en 1786, pasó al año siguiente a España, con el fin de presentar al

---

* "Sirvió bajo Washington como soldado de la independencia norteamericana... la guerra en sí misma, decía, no me interesaba, en cambio me interesaba vivamente la finalidad de la guerra, y este interés me ayudaba a soportar sin repugnancia las penurias" (*N. de la ed.*).

** En la paz (*N. de la ed.*).

gobierno un plan para la construcción de un canal desde Madrid hasta el mar". El señor Grün, en una rápida lectura, pudo abstraer de la de Stein su frase citada más arriba, ya que en éste se suscita, por lo menos, la apariencia de que el plan de construcción del canal y la idea de todo el proyecto provenían del propio Saint-Simon, cuando en realidad éste se limitó a presentar un plan encaminado a solventar las dificultades financieras con que se tropezaba en las obras de construcción del canal, emprendidas desde hacía ya largo tiempo.

*Reybaud: "Six ans plus tard il proposa au gouvernement espagnol un plan de canal qui devait établir une ligne navigable de Madrid à la mer",** pág. 78. El mismo error que en Stein.

Saint-Simon, pág. XVII: "*Le gouvernement espagnol avait entrepris un canal qui devait faire communiquer Madrid à la mer; cette entreprise languissait parce que ce gouvernement manquait d'ouvriers et d'argent; je me concertai avec M. le comte de Cabarrus, aujord'hui ministre des finances, et nous présentâmes au gouvernement le projet suivant*",** etc.

Señor Grün: "En Francia, especula *sobre* bienes nacionales".

Stein empieza hablando de la posición que ocupaba Saint-Simon durante la revolución y pasa luego a hablar de su especulación en bienes nacionales, en las págs. 144 y ss. De dónde toma el señor Grün su absurda frase "especular *sobre* bienes nacionales" en vez de *en* bienes nacionales podemos comprobarlo también y ofrecer de ello las pruebas al lector, mediante el cotejo de los textos originales.

---

* Seis años más tarde, propuso al gobierno español un plan de canal que establecería una línea navegable entre Madrid y el mar *(N. de la ed.).*

** El gobierno español había emprendido las obras de un canal que debía comunicar Madrid con el mar; esta empresa languidecía por la escasez de obreros y de dinero que padecía el gobierno español; me puse de acuerdo con el señor conde de Cabarrús, actualmente ministro de Hacienda, y presentamos al gobierno el proyecto siguiente *(N. de la ed.).*

Reybaud, pág. 78: "*Revenu à Paris, il tourna son activité vers des spéculations, et trafique* sur *les domaines nationaux*".*

El señor Grün dice lo anterior sin entrar a motivar para nada sus palabras. No se entera uno, a la vista de ellas, de por qué Saint-Simon se dedicó a especular en bienes nacionales y por qué este hecho, de suyo tan trivial, llegó a tener cierta importancia en su vida. El señor Grün encuentra superfluo, en efecto, copiar de Stein y Reybaud que Saint-Simon se proponía fundar una escuela científica y un gran establecimiento industrial, a manera de experimentos, y que trataba de reunir el capital necesario para ello mediante estas especulaciones. Tal es también la motivación que el propio Saint-Simon da de sus especulaciones (*Œuvres*, pág. XIX).

Señor Grün: "Se casó para poder consagrarse a la ciencia, para experimentar la vida de los seres humanos, para *estrujarla psicológicamente*" (*ibíd.*). El señor Grün salta aquí, de pronto, sobre uno de los períodos más importantes de la vida de Saint-Simon, que es el de sus estudios de ciencias naturales y de sus viajes. ¿Qué significa, de otro modo, eso de casarse *para poder consagrarse a la ciencia*, para estrujar psicológicamente a los *seres humanos* (con quienes uno no se casa), etc.? La cuestión se reduce, sencillamente, a esto: Saint-Simon se casó para abrir un salón y poder allí, entre otras cosas, estudiar también a los sabios.

Stein, en la pág. 149, expresa esto *así:* "Se casó en 1801... Me he aprovechado del matrimonio para estudiar a los sabios". (*Cfr.* Saint-Simon, pág. 23). Ahora, mediante el cotejo del original, se explica y se comprende el dislate del señor Grün.

El "estrujamiento psicológico de los *seres humanos*" queda limitado, en Stein y en el propio Saint-Simon, a la observación de los *sabios* y de su modo de conducirse en la vida social. Saint-Simon proponíase, en un todo de acuerdo con su fundamental concepción socialista, observar el influjo de la ciencia sobre la personalidad de los sabios y sobre su conducta en la vida usual. En el señor Grün, esto se convierte en una ocurrencia romántica, vaga y disparatada.

---

* De vuelta a París, dirigió sus actividades hacia las especulaciones y se puso a traficar en los terrenos nacionales (*N. de la ed.*).

Señor Grün: "Se vuelve pobre" (¿cómo y por qué?), "se pone a hacer copias en un monte de piedad por mil francos al año, él, el conde, el descendiente de Carlomagno; *después*" (¿cuándo y por qué?) "vive de la misericordia de un antiguo criado suyo; más tarde" (¿cuándo y por qué?) "trata de matarse de un balazo, es salvado y comienza una nueva vida dedicada al estudio y la propaganda. Es ahora cuando escribe sus *dos obras fundamentales*".

"Se vuelve"; "después"; "más tarde"; "ahora"; con giros como éstos suple el señor Grün la cronología y la trabazón de los períodos concretos de la vida de Saint-Simon.

Stein, págs. 156, 157: "A esto se sumó un nuevo y espantoso enemigo, la penuria extrema, que poco a poco fue haciéndose más y más agobiante... Al cabo de seis meses de penosa insistencia... logró una plaza—" (hasta el guión del inciso lo copia el señor Grün de Stein, sólo que fue lo bastante ladino para ponerlo después del monte de piedad) "de copista *en el* monte de piedad" (y no "en *un* monte de piedad", como copia el señor Grün, queriendo dárselas de listo, pues, como es bien sabido, en París sólo existe *un* monte de piedad público) "con mil francos de sueldo al año. ¡Asombrosas vicisitudes, las de aquellos tiempos! ¡El descendiente del famoso cortesano de Luis XIV, el heredero de una corona ducal y de una imponente fortuna, el hombre que había nacido par de Francia y grande de España, metido a copista *en un* monte de piedad!" Aquí se explica el error del señor Grün acerca del monte de piedad; pues aquí, en Stein, sí está en su lugar esta expresión. Para distinguirse también en esto de Stein, el señor Grün llama a Saint-Simon solamente "conde" y "descendiente de Carlomagno". Esto último lo toma de Stein, pág. 142, y de Reybaud, pág. 77, quienes, sin embargo, son lo suficientemente prudentes para decir que el mismo Saint-Simon decía descender de Carlomagno. En vez de los hechos positivos de Stein, que, ciertamente, *bajo la Restauración,* hacían sorprendente la pobreza de Saint-Simon, en el señor Grün sólo nos enteramos de su asombro ante el hecho de que un conde y supuesto descendiente de Carlomagno se viera reducido a tan baja condición. *Stein*: "Vivió todavía dos años" (después del intento frustrado de sui-

cidio), "durante los cuales trabajó tal vez más que en otras tantas décadas de su vida anterior. *Dio cima al Catéchisme des industriels*" (el señor Grün convierte la terminación de una obra desde hacía largo tiempo preparada en "ahora *escribe*", etc.) "y al *Nouveau christianisme*, etc.", págs. 164, 165. En la pág. 169, Stein llama a estas dos obras *"las dos obras fundamentales de su vida"*.

El señor Grün no se limita, pues, a *copiar los errores de Stein*, sino que, a base de pasajes de Stein mantenidos vagamente, *fabrica otros nuevos*. Para disimular sus plagios, destaca solamente los hechos más salientes, pero despojándolos de su carácter de hechos, al descoyuntarlos de su trabazón cronológica y privarlos de su motivación y prescindiendo, además, hasta de los eslabones más indispensables. Lo que hemos visto más arriba es, literalmente, *todo* lo que el señor Grün tiene que decirnos acerca de la vida de Saint-Simon. En esta exposición, la agitada y activa vida de Saint-Simon se convierte en una serie de ocurrencias y acaecimientos que ofrecen realmente menos interés que la vida de cualquier campesino o especulador de su tiempo en una de las agitadas provincias de Francia. Y, después de esta chapucería biográfica, exclama: "¡Esta vida, *auténticamente civilizada!*" E incluso no se recata de decir, pág. 85: "La vida de Saint-Simon es el espejo del mismo sansimonismo", como si esta "vida" de Saint-Simon vista por Grün pudiese ser el espejo de algo, fuera del modo "mismo" de hacer libros del señor Grün.

Nos hemos detenido un poco detalladamente en esta biografía, porque nos suministra un ejemplo clásico de la manera como el señor Grün trata *concienzudamente* a los socialistas franceses. Del mismo modo que aquí, con el mayor desenfado, copia, omite, falsea y traspone para tratar de ocultar sus plagios, veremos más adelante cómo el señor Grün presenta en el resto de su exposición todos los síntomas de un plagiario de conciencia intranquila: desorden artificioso, para hacer más difícil el cotejo; omisión de palabras y frases enteras, que, por la ignorancia de los originales, no llega a comprender en las citas de sus predecesores; poetización y adornos literarios por medio de frases indeterminadas; ataques pérfidos contra los autores a quienes precisamente copia. El señor Grün se muestra tan impaciente y precipitado en sus

plagios, que se refiere con frecuencia a cosas de las que todavía no ha hablado para nada a sus lectores, pero que como lector de Stein lleva consigo en la cabeza.

Pasemos ahora a la exposición de las doctrinas de Saint-Simon por parte de Grün.

1. "*LETTRES D'UN HABITANT DE GENÈVE À SES CONTEMPORAINS*"

El señor Grün no ve muy claro en Stein qué relación guarda el plan de apoyo a los sabios, trazado en esta obra, con el apéndice fantástico del folleto. Habla de esta obra como si en ella se tratase, fundamentalmente, de una organización de la sociedad, y concluye como sigue:

"El poder espiritual en manos de los sabios, el poder material en manos de los propietarios, y la elección para todos", pág. 85. *Cfr.* Stein, pág. 151; Reybaud, pág. 83.

La frase "*le pouvoir de nommer les individus à remplir les fonctions des chefs de l'humanité entre les mains de tout le monde*",* que Reybaud cita de Saint-Simon (pág. 47) y Stein traduce bastante torpemente; esta frase se reduce en el señor Grün a "la elección para todos", con lo que pierde todo sentido. En Saint-Simon se habla de la elección del Consejo Newtoniano, en el señor Grün de la elección en general.

Después que el señor Grün, mediante tres o cuatro frases copiadas de Stein y Reybaud, ha despachado desde hace mucho tiempo las *Lettres*, etc., y ha pasado ya a hablar del *Nouveau christianisme*, vuelve de pronto sobre aquella obra.

"Pero, la ciencia abstracta no basta, evidentemente". (Y menos aun, como veremos, la ignorancia concreta). "Desde el punto de vista de la ciencia abstracta, *no cabe duda* de que los «propietarios» y *además «todo el mundo»* se hallaban divididos", pág. 87.

El señor Grün olvida que, hasta ahora, estaba hablando de "la elección para todos", y no de "todo el mundo". Pero

* El poder de nombrar a los individuos llamados a ejercer las funciones de jefes de la humanidad, en manos de todo el mundo *(N. de la ed.)*.

en Stein y Reybaud se encuentra con la frase "*tout le monde*", razón por la cual pone "todo el mundo" entre comillas. Y olvida, además, que no se ha preocupado de comunicar la frase siguiente de Stein, de donde toma pie lo de "*no cabe duda*" de su propio texto.

"En él" (en Saint-Simon) "*se dividen*, además de los sabios o de los hombres de cultura, los *propriétaires* y *tout le monde.* Unos y otros se mantienen *todavía*, es cierto, en relación entre sí sin un límite real... sin embargo, en aquella vaga imagen de *tout le monde* se oculta ya el germen de la clase que la tendencia fundamental de su teoría se preocupará más tarde de comprender y elevar, la *classe la plus nombreuse et la plus pauvre,** aunque en la realidad esta parte del pueblo sólo era entonces potencial", pág. 154.

Stein destaca que Saint-Simon establece *ya* una distinción entre los *propriétaires* y *tout le monde,* pero que esta diferencia es *todavía* indeterminada. El señor Grün tergiversa esto en el sentido de que Saint-Simon establece *todavía,* en general, esta diferencia. Esto constituye, naturalmente, un grave error por parte de Saint-Simon, que sólo puede explicarse por el hecho de que en las *Lettres* se mantiene todavía en el punto de vista de la ciencia abstracta. Desgraciadamente, en el pasaje en cuestión, Saint-Simon no habla, como cree el señor Grün, de diferencias en un futuro orden social. Se dirige, con vistas a una suscripción, a toda la humanidad, que a su juicio y tal como la encuentra aparece dividida en tres clases: en tres clases que no son, como cree Stein, los *savants,*** los *propriétaires* y *tout le monde,* sino 1º los *savants* y *artistes* y toda la gente de ideas liberales, 2º los adversarios de las innovaciones, es decir, los *propriétaires,* en la medida en que no se suman a la primera clase, 3º el *surplus de l'humanité qui se rallie au mot Égalité.**** Estas tres clases forman *tout le monde. Cfr.* Saint-Simon, *Lettres,* págs. 21, 22. Por lo demás, como Saint-Simon dice en un pasaje posterior que considera su división del poder beneficiosa para todas las clases, es evi-

* La clase más numerosa y más pobre *(N. de la ed.).*

** Los sabios *(N. de la ed.).*

*** El resto de la humanidad que se agrupa en torno a la consigna de Igualdad *(N. de la ed.).*

dente que en el pasaje en que habla de esta división, pág. 47, la frase *tout le monde* corresponde al *surplus* que se agrupa en torno a la palabra igualdad, aunque sin excluir, sin embargo, las demás clases. Stein, en lo fundamental, ha dado, pues, en el blanco, si bien no tiene en cuenta el pasaje de las págs. 21, 22, y el señor Grün, que no conoce para nada el original, se aferra al insignificante error de Stein para abstraer de su razonamiento un perfecto disparate.

Pero en seguida nos encontramos con un ejemplo todavía más sorprendente. En la pág. 94, donde el señor Grün ya no habla de Saint-Simon, sino de su escuela, nos enteramos inesperadamente de lo siguiente:

"Saint-Simon dice en *uno* de sus libros estas *misteriosas* palabras: las mujeres serán admitidas y podrán, incluso, ser nombradas. De esta simiente casi estéril ha brotado todo el inmenso espectáculo de la emancipación de la mujer".

Ciertamente que si Saint-Simon, en un escrito cualquiera, habla de la admisión y el nombramiento de las mujeres no se sabe a qué o para qué, son éstas "palabras misteriosas". Pero este misterio sólo existe para el señor Grün. El libro a que se alude como "uno de los libros" de Saint-Simon no es otro que las *Lettres d'un habitant de Genève.* Después de haber dicho aquí que toda persona podrá firmar para el Consejo Newtoniano o para una de sus secciones, continúa: *Les femmes seront admises à* souscrire, *elles pourront être nommées.** Naturalmente, para ocupar un puesto en este consejo o en cualquiera de sus secciones. Stein cita este pasaje, como es debido, a propósito del libro mismo y hace, con este motivo, la siguiente observación: Aquí, etc., "se encuentran en germen todas las huellas de su concepción posterior e incluso de su escuela, y hasta el primer pensamiento de una *emancipación de la mujer*", pág. 152. Y, en una nota, destaca también acertadamente que, en su edición de 1832, Olinde Rodrigues hizo imprimir este pasaje en caracteres gruesos, por razones polémicas, como el único texto en apoyo de la emancipación de la mujer en Saint-Simon. Grün, para escon-

* Las mujeres serán admitidas a *firmar* y podrán ser *nombradas (N. de la ed.).*

der su plagio, transfiere este pasaje del libro a que pertenece, a la escuela, saca de él el disparate anterior, convierte el "germen" de Stein en una "simiente" y se imagina infantilmente que la teoría de la emancipación de la mujer ha nacido de este pasaje.

El señor Grün se aventura a emitir una opinión acerca de una contradicción que según él existe entre las *Cartas de un habitante de Ginebra* y el *Catecismo de los industriales* y que consiste en que en el *Catecismo* se hace valer el derecho de los *travailleurs.* Ciertamente, el señor Grün tenía que descubrir esta diferencia entre las *Lettres* que llegan a él transmitidas por Stein y Reybaud y el *Catéchisme,* igualmente transmitido. Si se hubiese preocupado de leer al propio Saint-Simon, habría encontrado ya en las *Lettres,* en vez de esta contradicción, una "simiente" de las ideas ya expuestas y desarrolladas, entre otros lugares, en el *Catéchisme.* Por ejemplo, "*tous les hommes travailleront*",* *Lettres,* pág. 60. "*Si sa cervelle*" (del rico) "*ne sera pas propre au travail, il sera bien obligé de faire travailler ses bras; car Newton ne laissera sûrement pas sur cette planète... des ouvriers volontairement inutiles dans l'atelier*",** pág. 64.

2. "*CATÉCHISME POLITIQUE DES INDUSTRIELS*"

Como Stein suele citar esta obra como *Catéchisme des industriels,* el señor Grün no conoce más título que éste. Y tendríamos tanta mayor razón en pedir al señor Grün que conociera, por lo menos, el *título* completo de la obra por cuanto, allí donde habla *ex officio* de ella, sólo le dedica diez líneas.

Después de copiar de Stein que Saint-Simon, en esta obra, pretende entregar el poder al trabajo, continúa así:

* Todos los hombres trabajarán *(N. de la ed.).*

** Si su cerebro no fuere apto para el trabajo, se verá indudablemente obligado a trabajar con sus brazos, pues Newton seguramente no dejará en este planeta... obreros voluntariamente inútiles dentro del taller *(N. de la ed.).*

"El mundo se divide ahora, para él, en ociosos e industriales", pág. 85.

El señor Grün incurre aquí en una falsedad. Atribuye al *Catéchisme* una distinción con que se encuentra mucho más tarde en Stein, ya a propósito de la escuela sansimoniana: Stein, pág. 206: "La sociedad sólo está formada actualmente por gente ociosa y por trabajadores" (Enfantin). En vez de esta falsamente atribuida distinción, encontramos en el *Catéchisme* la división en tres clases, las *classes féodale, intermédiaire et industrielle,** en las que el señor Grün, naturalmente, no podía entrar sin copiar a Stein, ya que no conocía directamente el *Catéchisme.*

El señor Grün repite aquí, una vez más, que el poder del trabajo constituye el contenido del *Catéchisme,* después de lo cual caracteriza esta obra en los términos siguientes:

"Así como el republicanismo dice: todo para el pueblo, todo por el pueblo, Saint-Simon dice: todo para la industria, todo por la industria" (*ibíd.*).

Stein, pág. 165: "Como todo se hace por medio de la industria, todo debe hacerse también para ella".

Como Stein indica acertadamente (pág. 160, nota), en la obra de Saint-Simon titulada *L'industrie,* escrita en 1817, se encuentra ya la divisa: *Tout par l'industrie, tout pour elle.*** La caracterización que el señor Grün hace del *Catéchisme* consiste, pues, en que, aparte de la falsedad señalada más arriba, cita falsamente la divisa de una obra muy anterior, totalmente ignorada por él.

Con esto, ya la profundidad alemana ha criticado suficientemente el *Catéchisme politique des industriels.* Sin embargo, en otros pasajes muy desperdigados de la mezcolanza grüniana encontramos todavía algunas glosas sueltas que guardan relación con esta obra. El señor Grün distribuye, con cierta complacencia interior acerca de su propia astucia, las cosas con que se encuentra en la caracterización que Stein

---

* Las clases feudal, intermediaria e industrial *(N. de la ed.).*

** Todo por medio de la industria, todo para ella *(N. de la ed.).*

hace de esta obra y las elabora con su valor reconocido y acostumbrado:

Señor Grün, pág. 87: "La libre competencia era un concepto impuro y confuso, un concepto que en sí mismo entrañaba un mundo nuevo de lucha y desventura, la lucha entre el capital y el trabajo y la desventura del obrero privado de capital. Saint-Simon *depuró el concepto de la industria, reduciéndolo al concepto de los trabajadores* y formulando los derechos y los agravios del *cuarto estado,* del proletariado. No tenía más remedio que abolir el derecho de herencia, porque conducía al desafuero contra el trabajador, contra el industrial. Tal es la significación que tiene su *Catecismo de los Industriales*".

El señor Grün se encontró en Stein, pág. 169, a propósito del *Catéchisme:* "Tal es, por tanto, la verdadera significación de Saint-Simon, el haber previsto como algo determinado esta contradicción" (entre burguesía y *peuple*).* He aquí el original de la "*significación*" del *Catecismo* en la copia del señor Grün.

Stein: "Él" (es decir, Saint-Simon, en el *Catéchisme*) "comienza por el *concepto* del obrero industrial". De donde saca el señor Grün el gigantesco dislate de que Saint-Simon, que se encuentra con la libre competencia como un "*concepto impuro*", "depuró el *concepto de la industria,* reduciéndolo al *concepto de los trabajadores*". Que el concepto que el señor Grün tiene de la libre competencia y la industria es harto "impuro" y "confuso" lo revela él mismo a cada paso.

Y, no contento con este dislate, se atreve a pronunciar la mentira abierta de que Saint-Simon exige la abolición del derecho de herencia.

Apoyándose todavía en el modo como entiende el *Catéchisme* a la manera de Stein, dice en la pág. 88: "Saint-Simon había afirmado los derechos del proletariado y había lanzado ya la nueva consigna: los *industriales,* los *obreros,* deben ser elevados al primer grado del poder. Era una posición unilateral, pero toda lucha lleva consigo, inseparablemente, la unilateralidad; quien no sea unilateral, no puede

---

* Pueblo *(N. de la ed.)*.

luchar". El señor Grün, con su precepto retórico sobre la unilateralidad, incurre aquí, él mismo, en la unilateralidad de tergiversar a Stein, atribuyéndole la tesis de que Saint-Simon trata de elevar a los verdaderos obreros, a los *proletarios* "al primer grado del poder". *Cfr.* pág. 102, donde se dice acerca de Michel Chevalier: "M. Chevalier sigue hablando todavía con gran simpatía de los *industriales*... pero para el discípulo los industriales no son ya los *proletarios,* como para el maestro; Chevalier engloba en un concepto al capitalista, al empresario y al obrero, incluyendo por tanto a los ociosos en la misma categoría que sólo debía englobar a la clase más pobre y más numerosa".

En Saint-Simon figuran entre los industriales, además de los obreros, los fabricantes, los negociantes, en una palabra, *todos los capitalistas industriales,* que son, además, aquellos a quienes él se dirige de preferencia. El señor Grün habría podido comprobar esto ya en la primera página del *Catéchisme.* Pero ya vemos cómo, sin conocer ni de vista la obra, se pone a fantasear literariamente acerca de ella, de oídas.

Al hablar del *Catéchisme,* dice Stein: "Partiendo de... llega Saint-Simon a una *historia de la industria* en sus relaciones con el Estado... Es el primero que ha cobrado conciencia de que en la ciencia de la industria se halla implícito un momento *estatal*... No cabe negar que ha logrado imprimir un impulso esencial. Solamente a partir de él posee Francia una *Histoire de l'économie politique*", etc., págs. 165, 170. El propio Stein se muestra confuso en el más alto grado cuando habla de un "momento estatal" en el que se manifiesta "la ciencia de la industria". Revela, sin embargo, que tiene una intuición exacta del problema, al añadir que la historia del Estado guarda la más estrecha relación con la historia de la economía política.

Veamos cómo se apropia más tarde de estos jirones de Stein el señor Grün, al hablar de la escuela sansimoniana.

"Saint-Simon intentó en su *Catecismo de los industriales* una *historia de la industria,* destacando en ella elementos *estatales.* El maestro mismo trazó, *por tanto,* el camino hacia la *economía política*", pág. 99.

El señor Grün convierte, "por tanto", en primer lugar, el "*momento* estatal" de Stein en un "*elemento* estatal" y lo

convierte en una frase carente de sentido, al omitir los datos precisos suministrados por Stein. Esta "piedra" [*Stein*] "que rechazaron los constructores" se ha convertido realmente para el señor Grün en la "piedra angular" de sus *Briefe und Studien.* Pero, al mismo tiempo, en piedra de escándalo. Pero, más aun. Mientras que Stein dice que Saint-Simon, al destacar este momento estatal en la ciencia de la industria, ha abierto el camino hacia la *historia* de la economía política, el señor Grün le hace trazar el camino hacia la *economía política misma.* El señor Grün razona, sobre poco más o menos, así: economía la había ya *antes* de Saint-Simon; como cuenta Stein, lo que *él* hizo fue destacar el momento estatal en la industria y hacer, por tanto, de la economía algo estatal — economía estatal = economía política; por consiguiente, Saint-Simon trazó el camino hacia la economía política. No cabe duda de que el señor Grün da pruebas de un ingenio muy divertido en la formación de sus conjeturas.

El modo como el señor Grün hace a Saint-Simon trazar el camino hacia la economía política, corresponde al modo como le hace trazar el camino hacia el socialismo científico: "Él" (el sansimonismo) "encierra... el socialismo científico, *en el que* Saint-Simon buscó durante toda su vida la nueva ciencia", pág. 82.

3. *"NOUVEAU CHRISTIANISME"*

El señor Grün nos suministra, del mismo modo brillante que hasta aquí, extractos de los extractos de Stein y Reybaud, con sus adornos literarios y desgarrando implacablemente los nexos correspondientes. Citaremos solamente *un* ejemplo para demostrar que tampoco llegó a tener nunca en la mano esta otra obra.

"Para Saint-Simon se trataba de crear una concepción unitaria del mundo, válida para los períodos orgánicos de la historia, que *él* contrapone *expresamente* a los períodos críticos. Desde Lutero vivimos, según su opinión, en un período *crítico,* pues él se había propuesto fundar el comienzo del nuevo período *orgánico. De aquí* el *Nuevo Cristianismo*", página 88.

Saint-Simon no contrapone *nunca* ni *en parte alguna* los períodos orgánicos de la historia a los períodos críticos. El señor Grün inventa directamente esto. Es *Bazard* quien primeramente establece esta distinción. El señor Grün se encontró en Stein y en Reybaud con que en el *Nouveau Christianisme* Saint-Simon reconoce la *crítica* de Lutero, aunque encuentra defectuosa su *doctrina* positiva, dogmática. El señor Grün involucra esta frase con sus reminiscencias acerca de la *escuela* sansimoniana, extraídas de las mismas fuentes y a base de ello fabrica su afirmación anterior.

Después de haber formulado así unas cuantas frases literarias acerca de la vida y la obra de Saint-Simon, utilizando para ello únicamente a Stein y a su guía Reybaud, el señor Grün concluye con la siguiente exclamación:

"¡Y este Saint-Simon es el que los filisteos de la moral, el señor Reybaud y con él todo el tropel de los charlatanes alemanes que siguen sus huellas, creen deber tomar bajo su protección, pronunciando con su sabiduría habitual el oráculo de que un hombre semejante y una vida semejante no deben medirse por los raseros *acostumbrados!* Decidnos si vuestros raseros son de madera. Decidnos la verdad, pues ya nos daríamos por muy satisfechos con que fuesen de sólida madera de roble. Dádnoslos acá, pues queremos aceptarlos con gratitud como un valioso regalo, y Dios nos libre de quemarlos. Los queremos únicamente para medir con ellos las espaldas a los filisteos", pág. 89.

Con estas campechanas frases literarias, documenta el señor Grün su superioridad sobre los autores que le han servido de modelo.

4. *LA ESCUELA SANSIMONIANA*

Como el señor Grün ha leído de los sansimonianos exactamente lo mismo que de Saint-Simon, es decir, nada, habría podido, por lo menos, hacer un extracto ordenado de Stein y Reybaud, atenerse a la sucesión cronológica, contar las cosas en su ilación y mencionar los puntos necesarios. En vez de esto, guiado por su conciencia culpable, hace cabalmente lo contrario, embrolla y mezcla todo lo que puede,

omite las cosas más necesarias y crea una confusión mayor aun que la que encontramos en su exposición sobre Saint-Simon. Queremos, aquí, ser todavía más breves, pues para poner de manifiesto todos los plagios y todas las equivocaciones necesitaríamos escribir un libro tan grueso como el del señor Grün.

Acerca del período que va desde la muerte de Saint-Simon hasta la Revolución de Julio, el período en que se produjo el más importante desarrollo teórico del sansimonismo, no se nos dice nada: de este modo, para el señor Grün desaparece inmediatamente la parte más importante del saint-simonismo, que es la crítica de la situación existente. Y es que resultaba a la verdad difícil decir algo acerca de esto sin conocer las fuentes mismas, especialmente los periódicos.

El señor Grün abre su curso sobre los sansimonianos con la siguiente frase: "A cada cual según sus capacidades, a cada capacidad según sus obras: tal es el dogma práctico del sansimonismo". Lo mismo que Reybaud, pág. 96, que presenta esta tesis como el punto de transición de Saint-Simon a los sansimonianos. Después de lo cual, el señor Grün prosigue: "Esto brota directamente de la sentencia final de Saint-Simon: asegurar a todos los hombres el más libre desarrollo de sus capacidades". El señor Grün quiso separarse aquí de Reybaud. Reybaud enlaza este "dogma práctico" al *Nouveau christianisme.* El señor Grün considera esto como una ocurrencia personal de Reybaud y sustituye desenfadadamente el *Nouveau christianisme* por la sentencia final de Saint-Simon. No sabía, al hacerlo así, que Reybaud se limita a hacer un extracto textual de la *Doctrine de Saint-Simon, Exposition, première année,* pág. 70. El señor Grün no sabe explicarse bien cómo aquí aparece de pronto en Reybaud, después de algunos extractos sobre la jerarquía religiosa del sansimonismo, este "dogma práctico". Mientras que esta tesis, concebida en relación con las ideas religiosas del *Nouveau christianisme,* puede señalar hacia una jerarquía y mientras que al margen de estas ideas postula, a lo sumo, una clasificación profana de la sociedad, el señor Grün se imagina que la jerarquía responde solamente a esta tesis. Dice, en la pág. 91: "A cada cual según sus capacidades, equivale a hacer

de la jerarquía católica la ley del orden social. A cada capacidad según sus obras: esto equivale, además, a convertir el taller en sacristía, a hacer de toda la vida burguesa un dominio de los curas". En Reybaud se encuentra, concretamente, en el extracto de la *Exposition* más arriba citado: "*L'église vraiment universelle va paraître... l'église universelle gouverne le temporel comme le spirituel... la science est sainte, l'industrie est sainte... et tout bien est bien d'église et toute profession est une fonction religieuse, un grade dans la hiérarchie sociale.* À chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres".* Manifiestamente, al señor Grün le bastó con volver del revés este pasaje, con convertir las frases anteriores en conclusiones derivadas de la frase final, para urdir su tesis totalmente inconcebible.

"Tan retorcido y embrollado se presenta" el reflejo del sansimonismo, que en la pág. 90 hace brotar del "dogma político", primeramente, un "proletariado intelectual", luego de este "proletariado intelectual" una "jerarquía de los espíritus" y, por último, de esta jerarquía de los espíritus, una cúspide de la jerarquía. Con sólo leer la *Exposition,* habría visto cómo la concepción religiosa del *Nouveau christianisme,* puesta en relación con el problema de determinar la *capacité,* plantea la necesidad de la jerarquía y de su cúspide.

Con su tesis "*À chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres*", pone fin el señor Grün a toda su exposición y crítica de la *Exposition* de 1828 - 1829. Apenas menciona, además, una sola vez, al "*Producteur*" y al "*Organisateur*". Echa un vistazo a Reybaud y encuentra en la sección titulada "Tercera época del sansimonismo", pág. 126, Stein, pág. 205, lo siguiente: "...*et les jours suivants* le Globe *paru avec le sous-titre de* Journal de la doctrine de Saint-Simon, *laquelle était* résumée *ainsi sur la première page:*

---

* La iglesia verdaderamente universal va a aparecer... la iglesia universal gobierna tanto lo temporal como lo espiritual... la ciencia es santa, la industria es santa... y todo bien es un bien eclesiástico y toda profesión una función religiosa, un grado en la jerarquía social. *A cada cual según sus capacidades, a cada capacidad según sus obras. (N. de la ed.).*

RELIGION

Science *Industrie*

Association universelle"*

De la anterior frase, el señor Grün salta directamente al año 1831, transformando a Reybaud en los términos siguientes:

"Los sansimonianos establecieron el siguiente *esquema* de su sistema, cuya formulación era, principalmente, obra de Bazard:

RELIGIÓN

Ciencia *Industria*

Asociación general".

El señor Grün omite tres frases que aparecen también en el título del *Globe* y que se refieren todas ellas a las reformas sociales de orden práctico. Estas frases aparecen tanto en Stein como en Reybaud. El señor Grün procede así para poder convertir esta simple divisa de un periódico en un "esquema" del sistema. Silencia que esto aparecía bajo el título del *Globe,* y ello le permite criticar a través del título mutilado de este periódico a todo el sansimonismo mediante la juiciosa observación de que la religión está *por encima de todo,* etc. Por lo demás, podría haber encontrado en Stein que no es éste, en modo alguno, el caso del *Globe.* En el *Globe* se contiene lo que el señor Grün no quiere, ciertamente, saber: las más detalladas e importantes críticas de la situación existente, principalmente de la situación económica. De dónde saca el señor Grün la nueva, pero importante noticia de que la "formulación de este esquema" de cuatro palabras "era, *principalmente,* obra de *Bazard*", resultaría difícil decirlo.

---

* ...Y en los siguientes días el *Globo* apareció con el subtítulo de *Órgano de la doctrina de Saint-Simon,* la que se *resumía* así en la primera página:

RELIGIÓN

Ciencia *Industria*

Asociación Universal

(N. de la ed.).

Desde enero de 1831 retrocede ahora el señor Grün hasta octubre de 1830:

"Durante el *période Bazard*" (¿de dónde viene este período?), "poco después de la Revolución de Julio, los sansimonianos dirigieron a la Cámara de Diputados una profesión de fe breve, pero completa, después que los señores Dupin y Mauguin los acusaron desde la tribuna de proclamar la comunidad de bienes y de mujeres". Viene luego el texto de este mensaje, al que el señor Grün hace el siguiente comentario: "Véase cuán razonable y mesurado sigue siendo todo esto. Bazard redactó el mensaje a la Cámara", págs. 92-94. Por lo que se refiere, ante todo, a esta observación final, dice Stein, pág. 205: "Por su forma y su actitud, no vacilamos ni un instante en atribuir" (este documento), "coincidiendo con Reybaud, *más bien* a Bazard que a Enfantin". Y Reybaud, pág. 123: "*Aux formes, aux prétentions assez modérées de cet écrit il est facile de voir qu'il provenait* plutôt *de l'impulsion de M. Bazard que de celle de son collègue*".* La audacia genial del señor Grün convierte la conjetura de Reybaud de que fue Bazard *más bien* que Enfantin quien inspiró este mensaje en la certeza de que fue totalmente redactado por él. La transición a este documento aparece traducida de Reybaud, pág. 122: "*MM. Dupin et Mauguin signalèrent du haut de la tribune une secte qui prêchait la communauté des biens et la communauté des femmes*".** El señor Grün omite la fecha que da Reybaud y pone, en vez de ella: "poco después de la Revolución de Julio". Se ve que la cronología no encaja con los modos del señor Grün de emanciparse de sus antecesores. De Stein se distingue aquí por cuanto pone en el texto lo que Stein dice en una nota, por cuanto omite el pasaje de la introducción al mensaje y por cuanto traduce *fonds de production* (capital productivo) por "*patrimonio inmobiliario*" y *classement social*

---

* Por la forma y las pretensiones bastante moderadas de este escrito es fácil ver que provenía *más bien* de la inspiración de M. Bazard que de la de su colega *(N. de la ed.)*.

** Los señores Dupin y Mauguin denunciaron desde la tribuna a una secta que predicaba la comunidad de bienes y la comunidad de las mujeres *(N. de la ed.)*.

des individus (clasificación social de los individuos) por "orden social de los individuos".

Vienen luego algunas noticias sueltas y embrolladas sobre la historia de la escuela sansimoniana, tomadas a troche y moche de Stein, Reybaud y L. Blanc con la misma plástica artística con que se procedió más arriba con respecto a la vida de Saint-Simon. Pero, hacemos gracia de ellas a los lectores y los remitimos al libro mismo.

Con esto, hemos comunicado ya al lector todo lo que el señor Grün dice del sansimonismo en el período Bazard, es decir, desde la muerte de Saint-Simon hasta el primer cisma. Al llegar aquí, pone sobre la mesa un triunfo crítico-literario, al llamar a Bazard un "mal dialéctico", prosiguiendo después así:

"Pero así son los republicanos. Sólo saben morir, lo mismo Catón que Bazard; si no se matan de una puñalada, *se mueren del corazón*", pág. 95.

"Pocos meses después de esta polémica", (Bazard) "*murió del corazón*". Stein, pág. 210.

La verdad de la afirmación del señor Grün la abonan casos de republicanos como los de Levasseur, Carnot, Barère, Billaud-Varennes, Buonarrotti, Teste, d'Argenson, etc., etc.

Vienen luego unas cuantas frases triviales acerca de Enfantin, entre las que sólo llamaremos la atención hacia el siguiente descubrimiento del señor Grün: "¿Se verá, por fin, a la luz de estas manifestaciones históricas, que la religión no es otra cosa que sensualismo y que el materialismo puede atribuirse audazmente los mismos orígenes que el mismo dogma sagrado?", pág. 97. El señor Grün, con un gesto de complacencia, pasea la mirada en torno: "¿Ha *pensado* ya alguien *en esto?*" Al señor Grün no se le habría ocurrido, de seguro, "pensar en esto" si antes no lo hubieran hecho los *Hallische Jahrbücher* a propósito de los románticos. Por lo demás, no sería mucho pedir que, de entonces acá, el señor Grün hubiera desarrollado un poco más su pensamiento.

Como hemos visto, el señor Grün no sabe nada de toda la crítica económica de los sansimonianos. Sin embargo, utiliza a Enfantin, para decir también una palabra acerca de las

conclusiones económicas de Saint-Simon, de las que hablaba ya, al sabor de la boca, más arriba. Encuentra, en efecto, en Reybaud, pág. 129, y en Stein, pág. 206, extractos de la *Economía política* de Enfantin, pero también aquí incurre en falsedad, al convertir la abolición de los impuestos sobre las necesidades más perentorias de vida, que Reybaud y Stein, interpretando justamente a Enfantin, presentan como una consecuencia de las propuestas acerca del derecho de herencia, en una medida indiferente e independiente, *junto* a estas otras propuestas. Y revela también su originalidad al falsear el orden cronológico, hablando primero del *sacerdote* Enfantin y de Ménilmontant y después del *economista* Enfantin, mientras que sus antecesores tratan de la economía de Enfantin en el período Bazard, simultáneamente con el *Globe*, para el cual fueron escritos aquellos trabajos. Y si aquí incluye el período Bazard en el período Ménilmontant, más tarde, al hablar de la economía y de M. Chevalier, incluye nuevamente el período de Ménilmontant. El *Livre nouveau* le brinda la ocasión para ello, y como de costumbre convierte la conjetura de Reybaud de que el autor de esta obra fue M. Chevalier en una afirmación terminante y categórica.

El señor Grün nos ha expuesto ahora el sansimonismo "en su totalidad" (pág. 82). Ha cumplido su promesa "de no seguirlo de un modo crítico en su literatura" (*ibíd.*), razón por la cual se ha embrollado de un modo muy poco crítico en otra "literatura", la de Stein y Reybaud. Como compensación, nos ofrece algunos esclarecimientos acerca de las lecciones económicas pronunciadas por M. Chevalier en los años 1841 - 1842 y en las que hacía ya mucho tiempo que había dejado de ser sansimoniano. Cuando el señor Grün comenzó a escribir sobre el sansimonismo, tenía a su alcance una crítica de estas lecciones publicada por la *Revue des Deux Mondes* y que le era dable utilizar, a la manera como antes lo había hecho con Stein y Reybaud. He aquí un botón de muestra de su profundidad crítica:

"Sostiene allí que no se produce bastante. Es ésta una manifestación muy digna de la vieja escuela económica, con sus enmohecidas unilateralidades... Mientras la economía política no comprenda que la producción depende del con-

sumo, no logrará esta presunta ciencia aportar nada nuevo", pág. 102.

Véase cómo el señor Grün, con las frases sobre el consumo y la producción, tomadas del verdadero socialismo, se halla colocado muy por encima de cualquier obra económica. Aun prescindiendo de que podría encontrar en cualquier economista que la oferta depende también de la demanda, es decir, que la producción depende del consumo, en Francia existe incluso una escuela de economistas, la de Sismondi, que trata de hacer depender la producción del consumo de otro modo que hasta ahora lo venía haciendo la libre competencia y que forma el más manifiesto contraste con los economistas a quienes el señor Grün declara la guerra. Por lo demás, más adelante tendremos ocasión de ver cómo el señor Grün hace fructificar copiosamente la libra que le ha sido confiada, es decir, la idea de la unidad de la producción y el consumo.

El señor Grün resarce al lector del hastío que puedan causarle los pobres extractos sacados de Stein y Reybaud, falseados y adulterados con frases hueras, mediante el siguiente fuego de artificio, que tiene toda la fulguración humanista y socialista de la joven Alemania:

"Todo el sansimonismo, como sistema social, no era otra cosa que una lluvia de pensamientos que una benéfica nube descargaba sobre el suelo de Francia" (más arriba, en págs. 82, 83, era "una masa de luz, pero todavía como un caos luminoso" [!], ¡¡"no como una *claridad ordenada*"!!) "Era un espectáculo que producía, al mismo tiempo, la impresión más patética y más divertida. El poeta murió antes de la representación y uno de los directores de escena en el transcurso de ella; los demás directores de escena y todos los actores se despojaron de sus ropajes dramáticos, volvieron a cubrirse con sus vestidos usuales, se marcharon a sus casas e hicieron como si no hubiera pasado nada. Fue un espectáculo interesante, aunque al final un poco embrollado; algunos actores cargaron la nota, y eso fue todo", pág. 104.

¡Con cuánta justeza caracterizaba Heine a quienes ladraban tras él: "He sembrado dientes de dragón y he cosechado pulgas!"

Fuera de algunas traducciones, sobre el amor, de textos de los *Quatre mouvements*, tampoco en este punto nos enteramos de nada que no encontremos ya íntegramente en Stein. El señor Grün despacha la moral con una frase que ya mucho antes de Fourier había sido formulada por cientos de escritores: "La moral no es, según Fourier, más que el intento sistemático de reprimir las pasiones del hombre", pág. 147. La moral cristiana no se ha definido nunca, a sí misma, de otro modo. El señor Grün no entra para nada en la crítica que hace Fourier de la agricultura y la industria actuales y se contenta con traducir, en lo tocante a la crítica del comercio, algunas tesis generales de la introducción a una sección de los *Quatre mouvements ("Origine de l'économie politique et de la controverse mercantile"*,* págs. 332, 334 de los *Quatre mouvements)*. Vienen luego algunos extractos de los *Quatre mouvements* y uno del *Traité de l'association* sobre la Revolución Francesa, además de los cuadros sinópticos sobre la civilización, que conocíamos ya por Stein. De este modo, la parte crítica de Fourier, la más importante de todas, se despacha con la mayor precipitación y superficialidad, en 28 páginas de traducciones literales, que se limitan, con pocas excepciones, a lo más general y lo más abstracto y en las que se mezclan lo importante y lo que no lo es.

El señor Grün pasa ahora a la exposición del sistema de Fourier. Datos mejores y más completos acerca de esto se contienen desde hace mucho en el libro de *Chouroa,* que cita ya Stein. Es cierto que el señor Grün considera "inexcusablemente necesario" ofrecernos profundos esclarecimientos acerca de las series de Fourier, pero para ello no se le ocurre más que traducir literalmente una serie de citas tomadas del mismo Fourier y, más tarde, como veremos, ofrecernos algunas frases literarias sobre el número. No se le ocurre ni siquiera pensar en cómo Fourier se vio llevado a las series y cómo construyeron series tanto él como sus discípulos; y no nos

* Orígenes de la economía política y de la controversia mercantil *(N. de la ed.)*.

ofrece ni el más leve esclarecimiento acerca de la estructura interna de estas series. Tales construcciones, exactamente lo mismo que el método hegeliano, se critican solamente en cuanto se pone de manifiesto cómo deben aplicarse, demostrando así que se las domina. Por último, en el señor Grün pasa totalmente a último término lo que en Stein, por lo menos, se destaca hasta cierto punto, la contraposición entre el *travail répugnant* y el *travail attrayant*.

Lo fundamental, en toda esta exposición, es la crítica de Fourier por el señor Grün. Pedimos al lector que recuerde lo que ya decíamos más arriba acerca de las fuentes de la crítica grüniana y nos limitaremos a señalar, a la luz de algunos ejemplos, cómo el señor Grün acepta primero, y luego exagera y falsea, las tesis del verdadero socialismo. Y huelga decir que la división que Fourier establece entre el capital, el talento y el trabajo brinda un tema excelente para expansionarse y dárselas de sabio y que, en este punto, cabe hablar extensamente acerca de la imposibilidad y la injusticia de la división, acerca de la instauración del trabajo asalariado, etc., sin necesidad de entrar a criticar la división desde el punto de vista de las relaciones *reales* entre el capital y el trabajo. Proudhon dijo todo esto antes que el señor Grün, pero infinitamente mejor que él, sin tocar siquiera con ello el meollo del problema.

El señor Grün extrae la crítica de la *psicología* de Fourier, como toda su crítica en general, de la "esencia del hombre".

"Pues la esencia humana lo es todo en todo", pág. 190.

"Fourier apela asimismo a esta esencia humana, cuyo receptáculo interior" (!) "nos descubre a su modo en su cuadro sinóptico de las doce pasiones; también él aspira a lo que aspiran todas las mentes honestas y razonables, a convertir en realidad, *en práctica*, la esencia interior del hombre. Lo que se lleva dentro debe aparecer también al exterior, *acabándose así, de un modo general, con la diferencia entre lo interior y lo exterior*. La historia de la humanidad está llena de socialistas, si queremos reconocerlos por este rasgo externo..., de lo que se trata, para cada uno de ellos, es de saber lo que se entiende por *esencia del hombre*", pág. 190.

De lo que se trata, para el verdadero socialista, es más

bien de atribuir a todos y cada uno ideas acerca de la esencia del hombre, convirtiendo luego las diversas fases del socialismo en diferentes filosofías de la esencia del hombre. Esta abstracción ahistórica induce aquí al señor Grün a proclamar la abolición de toda diferencia entre lo interior y lo exterior, abolición que, de llevarse a cabo, pondría fin incluso a la propagación de la esencia del hombre. Por lo demás, no se ve por qué los alemanes fanfarronean tan espantosamente con su sabiduría en torno a la esencia del hombre, siendo así que toda esa sabiduría, las tres propiedades generales, el entendimiento, el corazón y la voluntad, son conocidas casi de todo el mundo desde los tiempos de Aristóteles y de los estoicos. Desde este punto de vista reprocha el señor Grün a Fourier el que "desgarre" al hombre en doce pasiones. "No entraremos a examinar si este cuadro sinóptico es completo, *psicológicamente* hablando; yo lo tengo por insuficiente" (sin que el público, "psicológicamente hablando", tenga por qué pedir más explicaciones); "¿acaso se sabe por medio de este número de doce *lo que* es el hombre? Ni por un momento. Fourier habría podido, con la misma razón, citar solamente las cinco pasiones sensitivas; en ellas se contiene *todo el hombre,* si se las sabe explicar, si se sabe comprender el contenido humano de ellas" (como si este "contenido humano" no dependiese por entero de la fase de la producción y del intercambio de los hombres). "Más aun, el hombre se contiene íntegramente en *uno* de los sentidos, el del tacto, en la facultad de sentir, pues siente muy de otro modo que la bestia", pág. 205.

Véase cómo el señor Grün, por primera vez aquí en todo el libro, se esfuerza por decir algo acerca de la psicología de Fourier desde el punto de vista de Feuerbach. Y véase, al mismo tiempo, qué clase de fantasía es este "hombre íntegro" que "se contiene" en una sola cualidad de un individuo real, de donde lo desentraña, con su interpretación, el filósofo; qué clase de "hombre" es ese que no se enfoca en su actividad y existencia históricas reales, sino que reside en el lóbulo de su oreja o en otras características diferenciales que lo distinguen de las bestias. Ese hombre "se contiene" en sí mismo como su propio absceso. Que el sentimiento humano es humano y no animal es una conciencia que, natu-

ralmente, no sólo hace superflua toda tentativa psicológica sino que entraña, además y al mismo tiempo, la crítica de toda psicología.

Al señor Grün le es muy fácil criticar el modo como Fourier trata el amor, aplicando a su crítica de las relaciones amorosas actuales el rasero de las fantasías en que Fourier se representa la concepción del amor libre. El señor Grün, como buen filisteo alemán, toma estas fantasías en serio. Es lo único que él toma en serio. Pero, si quería entrar a examinar este aspecto del sistema, no se ve por qué no entró en las manifestaciones de Fourier acerca de la educación, que son, con mucho, lo mejor que existe en su género y en las que se contienen las observaciones más geniales. Por lo demás, a propósito del amor revela el señor Grün cuán poco ha aprendido de la crítica de Fourier, como auténtico literato de la joven Alemania. A su modo de ver, es indiferente que se parta de la abolición del matrimonio o de la abolición de la propiedad privada, ya que lo uno llevará consigo necesariamente lo otro. Pero el empeñarse en *partir* de otra abolición del matrimonio que no sea la que ya hoy se da prácticamente en el seno de la sociedad burguesa, es dejarse llevar de la fantasía puramente literaria. En Fourier, de haberlo estudiado, habría visto que el punto de partida es siempre la transformación de la producción.

Al señor Grün le asombra que Fourier, aun partiendo éste siempre de la inclinación (debiera decir atracción), se entregue a diversos intentos "matemáticos", razón por la cual en la pág. 203 se lo llama el "socialista matemático". Aun dejando a un lado todas las condiciones de vida de Fourier, el señor Grün habría debido entrar más de lleno en lo de la atracción y habría visto, entonces, que esta relación natural no puede determinarse y precisarse más que por medio del cálculo. En vez de esto, nos obsequia una filípica literaria contra el número, salpicada con tradiciones hegelianas, en la que figuran pasajes como éstos: Fourier "calcula las moléculas de tu gusto más anómalo", lo que no deja de ser un verdadero portento; y, más adelante: "La civilización tan rudamente atacada descansaba sobre la descarnada tabla de sumar... el número no es algo determinado... ¿Qué es el número uno? El uno no encuentra reposo ni quietud, se

convierte en el dos, en el tres, en el cuatro"; le ocurre, sobre poco más o menos, lo que a los párrocos de las aldeas alemanas, que no encuentran "reposo ni quietud hasta que tienen esposa y nueve hijos... El número mata todo lo esencial y todo lo real, ¿qué es una esencia a medias, qué una tercera parte de la verdad?" Lo mismo habría podido preguntarse: ¿qué es un logaritmo pintado de verde?... "Con el desarrollo orgánico, el número enloquece"..., tesis sobre la que descansan la fisiología y la química orgánica (págs. 203, 204). "Quien tome el número como medida de las cosas, se convierte en egoísta; mejor dicho, ya lo es". Con esta tesis puede entrelazar, exagerándola, la que le transmite Hess (v. más arriba): "Todo el plan de organización de Fourier descansa solamente sobre el egoísmo... La peor expresión del egoísmo civilizado es precisamente Fourier", págs. 206, 208. Y demuestra en seguida esto al relatar cómo, en el orden universal de Fourier, los más pobres comerán diariamente de 40 fuentes y disfrutarán de 5 comidas diarias, la gente vivirá 144 años, y otras cosas por el estilo. La formidable concepción que de los hombres se forma Fourier y que opone con candoroso humorismo a la modesta mediocridad de los hombres de la Restauración, sólo da pie al señor Grün para destacar el lado más inocente de la cosa y hacer a propósito de él glosas morales de filisteo.

El señor Grün, al hacer reproches a Fourier por su modo de concebir la Revolución Francesa, nos da, al mismo tiempo, un anticipo de su propia concepción del período revolucionario: "Si unos cuarenta años atrás se hubiera sabido algo acerca de la asociación" (le hace decir a Fourier), "habría podido evitarse la revolución. Pero, ¿cómo explicarse" (pregunta el señor Grün) "que el ministro Turgot conociera el derecho al trabajo y que, sin embargo, cayera la cabeza de Luis XVI? Habría sido más fácil saldar la deuda pública con el derecho al trabajo que con huevos de gallina", pág. 211. El señor Grün sólo pasa por alto una bagatela, y es que el derecho al trabajo de que habla Turgot no es sino la libre competencia, la cual necesitó precisamente de la revolución para abrirse paso.

El señor Grün puede resumir toda su crítica de Fourier en la tesis de que Fourier no ha sometido "la civilización"

a ninguna "crítica de fondo". Y, ¿por qué no lo hizo Fourier? Escuchemos:

"Se la criticó en sus *manifestaciones,* pero no en sus *fundamentos;* se le aborrece y ridiculiza como algo *existente,* pero sin investigarla en sus *raíces.* Ni la *política* ni la *religión* se hicieron comparecer ante el foro de la crítica, y a ello se debió el que quedara sin investigar la *esencia del hombre*", pág. 209.

El señor Grün, como vemos, explica aquí las condiciones reales de vida del hombre como *manifestaciones,* y la religión y la política, en cambio, como *el fundamento y la raíz* de esos fenómenos. A la luz de esta frase de mal gusto podemos ver cómo los verdaderos socialistas hacen valer como la verdad superior, frente a las exposiciones reales de los socialistas franceses, las frases ideológicas de los verdaderos socialistas y, al mismo tiempo, cómo se esfuerzan por relacionar su auténtico tema, que es la esencia del hombre, con los resultados de la crítica francesa de la sociedad. Es perfectamente natural que, concibiéndose la religión y la política como el fundamento de las condiciones materiales de vida, todo se reduzca por sí mismo, en última instancia, a investigaciones sobre la esencia del hombre, es decir, sobre su conciencia. Vemos, al mismo tiempo, cuán poco le importa al señor Grün *lo que copia; en un* pasaje *posterior, así* como también en los *Rheinische Jahrbücher,* se apropia a su modo lo que se había dicho en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* acerca de las relaciones entre *citoyen* y *bourgeois* y que se halla en oposición directa con la tesis anterior.

Hemos querido reservar al lector para el final el desarrollo que da el señor Grün a la tesis del verdadero socialismo sobre la producción y el consumo. Es un ejemplo palmario de cómo el señor Grün aplica las tesis del verdadero socialismo como pauta para enjuiciar las realizaciones de los franceses y de cómo, al arrancarlas a su total indeterminación, nos las presenta como verdaderos dislates.

"La producción y el consumo pueden distinguirse en el espacio y en el tiempo sobre el plano de la teoría y en la *realidad exterior,* pero son por su esencia uno y lo mismo. ¿Acaso la actividad del oficio más usual y corriente, por ejemplo el de amasar el pan, no es una producción que para

cientos de otras personas se convierte en consumo? Lo es, incluso, para el panadero mismo, que, al amasar el pan, consume harina, agua, leche, huevos, etc. ¿No es el consumo de zapatos y vestidos la producción para el zapatero y el sastre?... ¿Acaso yo no produzco al comer pan? Produzco una cantidad enorme de cosas, produzco molinos, artesas, hornos y, por consiguiente, arados, rastras, trillos, ruedas de molino, trabajo de carpintero y de albañil" ("y, por consiguiente" carpinteros, albañiles y labriegos, y "por consiguiente" sus padres, y "por consiguiente" todos sus antepasados, y "por consiguiente" Adán). "¿Acaso no consumo cuando produzco? Consumo también una cantidad enorme de cosas... Cuando leo un libro, consumo evidentemente, en primer término, el producto de años enteros y si lo retengo para mí o lo destruyo o deterioro, consumo la materia y la actividad de la fábrica de papel, de la imprenta y del encuadernador. ¿Pero, acaso no produzco nada? Produzco tal vez un nuevo libro y, con él, nuevos tipos, nueva tinta de imprimir, nuevas herramientas de encuadernar; si me limito a leerlo y lo leen también otros miles de personas, produciremos mediante nuestro consumo una nueva edición, y, con ello, todos aquellos materiales necesarios para lanzarla. Y quienes llevan a cabo todo esto consumen, a su vez, una masa de materia prima, que necesita ser producida y que sólo puede producirse mediante el consumo... En una palabra, *actividad* y *disfrute* son una y la misma cosa, aunque un mundo al revés los haya desgajado y haya intercalado entre una y otro el concepto del *valor* y del *precio,* escindiendo por medio de él al hombre por su mismo centro, y con el hombre a la sociedad", págs. 191, 192.

En la realidad, producción y consumo se hallan muchas veces en contradicción. Pero, basta con *interpretar* de un modo verdadero esta contradicción, con *comprender* la verdadera *esencia* de la producción y el consumo, para restablecer la unidad entre ambos y superar toda contradicción. Por eso, esta teoría ideológica-alemana encaja excelentemente en el mundo existente; la unidad de producción y consumo se demuestra a base de ejemplos tomados de la sociedad actual, existe *de por sí.* El señor Grün demuestra, ante todo, que hay una relación entre la producción y el consumo. Demues-

tra que no puede vestir una chaqueta ni comer pan sin que ambas cosas hayan sido producidas y que en la sociedad actual hay personas que producen chaquetas, zapatos y pan, cosas que otras personas gastan o comen como consumidores. El señor Grün considera este punto de vista como algo nuevo y original. Se expresa en un lenguaje clásico, literario-ideológico. Dice, por ejemplo: "Se cree que el empleo del café, del azúcar, etc., constituye un simple disfrute, pero, este disfrute, ¿no es producción, en las colonias?" Con la misma razón habría podido preguntar: este disfrute, ¿no es el disfrute del látigo para los esclavos negros y la producción de látigos, en las colonias? Como se ve, esta manera grandilocuente de presentar el problema se reduce, en el fondo, a la apología del estado de cosas existente. El segundo punto de vista del señor Grün es el de que consume cuando produce, a saber: la materia prima y, en general, los costos de producción; es el punto de vista de que de la nada nada sale, de que es necesario disponer de *material*. En cualquier libro de economía podría ver expuesto, bajo el capítulo de "consumo reproductivo", qué trama tan complicada de nexos entra en esta relación, suponiendo que no queramos limitarnos con el señor Grün a la trivial afirmación de que sin cuero no es posible hacer zapatos.

Hasta aquí, el señor Grün estaba convencido de que, para consumir, es necesario producir y de que en la producción se consume materia prima. La verdadera dificultad para él comienza allí donde trata de probar que produce cuando consume. El señor Grün hace, en este punto, un intento totalmente frustrado para ver un poco claro acerca de la más trivial y más corriente relación entre la oferta y la demanda. Llega hasta el punto de vista de que su consumo, es decir, su demanda, produce nueva oferta. Pero olvida que su demanda tiene que ser una demanda *efectiva*, que tiene que ofrecer un equivalente a cambio del producto reclamado, para poder provocar una nueva producción. Los economistas se refieren también a la imposibilidad de separar la producción y el consumo, a la identidad absoluta de la oferta y la demanda, cuando quieren demostrar que nunca existe superproducción, pero no se les ocurre decir cosas tan torpes y triviales como las que dice el señor Grün. Por lo demás,

es el mismo argumento con que los nobles, los curas, los rentistas, etc., han tratado siempre de demostrar su productividad.

El señor Grün olvida, además, que el pan se produce hoy por medio de molinos de vapor, que antes se producía por medio de molinos de viento e hidráulicos y antes aun por medio de molinos movidos a mano, y que estos distintos modos de producción son totalmente independientes del simple hecho de comer el pan, lo que supone, por tanto, un desarrollo histórico de la producción, en la que no para mientes para nada ese señor Grün que produce "una cantidad enorme de cosas". No barrunta siquiera que estas distintas fases de la producción, llevan también aparejadas distintas relaciones de producción y de consumo y distintas contradicciones entre una y otro, contradicciones que sólo pueden comprenderse a base de considerar el modo de producción correspondiente y toda la situación social que sobre él descansa, y que sólo pueden resolverse mediante la transformación práctica de ese modo de producción y de esa situación social.

Si el señor Grün, en sus demás ejemplos, gana en trivialidad incluso a los economistas más vulgares, con su ejemplo del libro pone de manifiesto que éstos son mucho más "humanos" que él. No exigen, ni mucho menos, que al consumir un libro produzca inmediatamente otro nuevo. Se dan por contentos con que el señor Grün produzca con ello su propia cultura e influye así favorablemente sobre la producción en general.

Mediante la eliminación del eslabón intermedio, del pago al contado, que el señor Grün convierte en algo superfluo abstrayéndose de ello y que es lo que hace *efectiva* su demanda, el consumo reproductivo del señor Grün se convierte en un verdadero portento. Se pone a leer y por medio de su simple *lectura* pone a los fundidores de tipos, a los fabricantes de papel y a los impresores en condiciones de producir nuevos tipos, nuevo papel y nuevos libros. Su mero consumo repone a toda esta gente sus gastos de producción. Por lo demás, ya habíamos tenido anteriormente ocasiones sobradas de poner de relieve la virtuosidad con que el señor Grün sabe escribir nuevos libros de los viejos y contraer grandes méritos ante el mundo comercial como productor de nuevo papel, de nuevos tipos, de nueva tinta de imprimir y nuevas herra-

mientas de encuadernar. La primera carta del libro de Grün termina con estas palabras: "Me dispongo ahora a lanzarme a la industria". En ningún lugar de todo su libro niega el señor Grün esta divisa suya.

¿En qué consiste, por tanto, toda la actividad del señor Grün? Para demostrar la tesis del verdadero socialismo sobre la unidad de la producción y el consumo, el señor Grün recurre a las más triviales afirmaciones de la economía acerca de la oferta y la demanda y, para aderezar éstas, a su vez, al servicio de sus fines, elimina de ellas los necesarios eslabones intermedios y los convierte, así, en puras fantasías. El meollo de todo reside, por tanto, en una ignorante y fantástica transfiguración de la situación existente.

Es *característica*, además, la *conclusión socialista, en* la que de nuevo repite, balbuceando, lo que dicen sus antecesores alemanes. Producción y consumo aparecen separados el uno de la otra porque un mundo al revés los ha descoyuntado. ¿Y cómo se arregló este mundo al revés para hacer tal cosa? Intercaló un *concepto* entre ambos. Y mediante esta intercalación *dividió* al hombre por el mismo *centro*. Y, no contento con esto, desgarra además en dos la sociedad, es decir, se desgarra en dos a sí mismo. Esta tragedia ocurrió en el año 1845.

La unidad de consumo y producción, que en los verdaderos socialistas comienza teniendo el significado de que la actividad misma debe ofrecer al hombre disfrute (que es en ellos, ciertamente, una representación puramente fantástica), es determinada por el señor Grün, llevándola más allá, en el sentido de que "*el consumo* y *la producción, económicamente* hablando, deben *coincidir*" (pág. 196), de que no debe quedar ningún remanente de la masa de productos después de cubiertas las necesidades directas del consumo, con lo que, naturalmente, todo el movimiento toca a su fin. Por eso el señor Grün le echa también en cara a Fourier, dándose aires de importancia, el que trata de *alterar* esta unidad con una *superproducción*. El señor Grün olvida que la superproducción sólo provoca crisis por la influencia que ejerce sobre el valor de cambio de los productos y que el valor de cambio ha desaparecido, no sólo en Fourier, sino también en el mejor de los mundos cavilado por el señor Grün. Lo único que

cabe decir acerca de esta necedad de filisteo es que es realmente digna del verdadero socialismo.

El señor Grün repite en muchos lugares, con una gran complacencia, su comentario a la teoría del verdadero socialismo sobre la producción y el consumo. Entre otros lugares, a propósito de Proudhon: "Predicad la libertad social de los consumidores y obtendréis la verdadera igualdad de la producción", pág. 433. Nada más fácil que predicar eso. La falla residía, hasta ahora, simplemente en que "los consumidores no tenían la educación y la cultura necesarias, en que no consumían *humanamente*", pág. 432. "Este punto de vista, según el cual el consumo es la pauta de la producción, y no a la inversa, representa la muerte de todas las ideas económicas anteriores" (*ibíd.*). "La verdadera solidaridad entre los hombres convierte en verdad incluso la tesis de que el consumo de cada uno tiene por premisa el consumo de todos" (*ibíd.*). El consumo de cada uno tiene, dentro de la competencia, *plus ou moins* constantemente como premisa el consumo de todos, lo mismo que la producción de cada uno presupone la producción total. Se trata únicamente de saber *cómo,* de qué modo sucede así. El señor Grün contesta a esta pregunta simplemente con el postulado moral del consumo *humano,* de la conciencia de la "verdadera esencia del consumo" (pág. 432). Como no sabe absolutamente nada acerca de las condiciones reales de la producción y el consumo, no le queda otro sitio a que ir a refugiarse que el último rincón de los verdaderos socialistas, o sea la esencia del hombre. Por la misma razón se empecina en partir, no de la producción, sino del consumo. Y es que, cuando se toma la producción como punto de partida, hay que preocuparse, necesariamente, de las condiciones reales de producción y de la actividad productiva de los hombres. En cambio, cuando se parte del consumo, cabe darse por contento con la declaración de que ahora no se consume "humanamente" y con el postulado del "consumo humano", con la educación del hombre para el verdadero consumo y con otras cuantas frases por el estilo, sin entrar a hablar ni en lo mínimo de las condiciones reales de vida de los hombres ni de su actividad.

Por último, hay que señalar antes de abandonar este tema que los economistas que parten del consumo son siempre

reaccionarios e ignoran el elemento revolucionario que está implícito en la competencia y en la gran industria.

EL "LIMITADO PAPÁ CABET" Y EL SEÑOR GRÜN

El señor Grün pone fin a su digresión sobre la escuela furierista y el señor Reybaud con las siguientes palabras:

"Me propongo infundir a los organizadores del trabajo la *conciencia de su esencia, hacerles ver históricamente* de dónde proceden..., esos seres híbridos que *no han extraído de sí mismos ni la más pequeña idea.* Y, más tarde, tal vez encuentre espacio para hacer un escarmiento en el señor Reybaud, y no sólo en él, sino también en el señor Say. En el fondo, el primero no es tan malo, sino sencillamente tonto; el segundo, en cambio, es más que tonto, es erudito.

Por tanto". Pág. 260.

La posición de gladiador que adopta el señor Grün, sus bravatas contra Reybaud, el desprecio que muestra por la erudición y sus estentóreas promesas: son todos claros indicios de que nuestro hombre cavila grandes cosas. Y, en plena "conciencia de su esencia", barruntamos por estos síntomas que el señor Grün se dispone a llevar a cabo una de sus más tremendas hazañas de plagiario. Cuando se ha penetrado en el secreto de su táctica, su chillerío pierde su aire de inocencia y se convierte en un astuto cálculo.

"Por tanto":

Sigue un capítulo con este epígrafe:

"¡La organización del trabajo!"

"¿Dónde nació esta idea? En Francia. Pero, ¿cómo?"

Y también bajo la etiqueta:

"Mirada retrospectiva al siglo XVIII".

"¿Dónde nació este" capítulo del señor Grün? "En Francia. Pero, ¿cómo?" El lector se enterará de ello en seguida.

Recuerde el lector, una vez más, que el señor Grün se propone aquí infundir a los organizadores franceses del trabajo la conciencia de su esencia, mediante una demostración histórica y a la manera concienzuda de los alemanes.

Por tanto.

Cuando el señor Grün se percató de que Cabet era un espíritu "limitado" y de que su "misión había terminado desde hacía largo tiempo", cosa de la que, ciertamente, se había dado cuenta de bastante tiempo atrás, "no todo había terminado, naturalmente". Por el contrario, el señor Grün asignó a Cabet la nueva misión de servir, por medio de unas cuantas citas arbitrariamente reunidas, de "fondo" francés a la historia alemana de la evolución socialista del siglo XVIII, escrita por el señor Grün.

¿Cómo aborda esto? Leyendo "*productivamente*".

En su *Voyage en Icarie,* Cabet cita al azar, en los capítulos doce y trece, las opiniones de algunas autoridades antiguas y modernas en favor del comunismo. No tiene, al hacerlo, ni mucho menos, la pretensión de relatar un movimiento histórico. La burguesía francesa ve en el comunismo un personaje maldito. Bien, dice Cabet, voy a exponer ante vosotros algunos testimonios probatorios de los más respetables hombres de todos los tiempos que abonan el carácter de mi cliente; y Cabet procede como un abogado. Se las arregla para presentar bajo una luz favorable hasta los testimonios más contrarios. A un informe de defensa de un abogado no es cosa de exigirle fidelidad histórica. Basta con que un hombre famoso haya dicho, a propósito de lo que sea, algo contra el dinero, contra la desigualdad, contra la riqueza, contra los males sociales, para que Cabet se apresure a recogerlo, lo repita y nos pida a nosotros que lo repitamos, lo convierta en artículo de fe del hombre de que se trata, lo haga imprimir, aplauda y exclame con irónica *bonhomie*, dirigiéndose a su indignado burgués. *Écoutez, écoutez, n'était-il pas communiste?** Ninguno se le escapa, en esta búsqueda, ni Montesquieu, ni Sieyès, ni Lamartine, ni siquiera Guizot: todos comunistas *malgré eux.*** *Voilà mon communiste tout trouvé!****

---

* Escuchad, escuchad, ¿no era, acaso, comunista? (*N. de la ed.*).

** A pesar de ellos (*N. de la ed.*).

*** He ahí a mi comunista, ya lo he pillado (*N. de la ed.*).

El señor Grün, llevado de su humorismo productivo, lee las citas acumuladas por Cabet para el siglo XVIII; no duda ni por un momento que todo aquello es verdad y se pone a fantasear ante el lector una trabazón mística entre los escritores a quienes Cabet reúne por azar en una página, volcando sobre todo su júbilo literario de joven alemán y bautizándolo como queda dicho más arriba.

Por tanto.

Señor Grün	*Cabet*
El señor Grün comienza su mirada retrospectiva con las siguientes palabras:	Cabet comienza sus citas con las palabras que citamos a continuación:
"La idea social no ha llovido del cielo, sino que ha nacido orgánicamente, es decir, por medio de una revolución gradual. No puedo escribir aquí su historia completa, no puedo comenzar por los indios y los chinos, pasar luego a Persia, Egipto y Judea, indagar la conciencia social de los griegos y los romanos, escuchar al cristianismo, al neoplatonismo y a la patrística, hacer hablar a la Edad Media y a los árabes, sondear la Reforma y a la renaciente filosofía y llegar así, hasta el siglo XVIII", pág. 261.	*"Vous prétendez, adversaires de la communauté, qu'elle n'a pour elle que quelques opinions sans crédit et sans poids; eh bien, je vais interroger devant vous l'histoire et tous les philosophes: écoutez! Je ne m'arrête pas à vous parler de plusieurs peuples anciens, que pratiquaient ou avaient pratiqué la communauté des biens! Je ne m'arrête non plus aux Hébreux... ni aux prêtres égyptiens, ni à Minos... Lycurgue et Pythagore... je ne vous parle non plus de Confucius et de Zoroastre, qui l'un en Chine et l'autre en Perse... proclamèrent ce principe".** *Voyage en Icarie*, 2.ª edición, pág. 470.

* Pretendéis, los adversarios de la comunidad, que ésta no tiene a su favor más que unas cuantas opiniones desacreditadas

Después del pasaje citado, Cabet pasa a la historia griega y romana, interroga al cristianismo, al neoplatonismo y a la patrística, a la Edad Media, a la Reforma y a la renaciente filosofía. *Cfr.* Cabet, págs. 471-482. El señor Grün deja a otra "gente más paciente" el cuidado de copiar estas once páginas, "si es que el polvo de los libros ha dejado persistir en sus corazones el humanismo necesario" (para proceder a esa labor de copia). Grün, pág. 261. Sólo la conciencia social de los *árabes* pertenece al señor Grün. Escuchamos anhelantes las conclusiones que acerca de esto tiene que transmitir al mundo. "Tengo que limitarme" —dice— "al siglo XVIII". Sigamos al señor Grün en el siglo XVIII y observemos de antemano que tanto en Grün como en Cabet aparecen subrayadas casi exactamente *las mismas palabras.*

Señor Grün: "Locke, el fundador del sensualismo, dice: quien posee más de lo que necesita traspasa los límites de la razón y de la justicia originaria y roba lo que pertenece a otros. *Todo lo superfluo es una usurpación,* y la vista del pobre debiera mover a remordimiento al alma del rico. ¡Hombres perversos, que nadáis en la abundancia y en la voluptuosidad, temblad, pensando que un día el desventurado que carece de lo indispensable *llegará a conocer verdaderamente los derechos*

Cabet: "Mais voici Locke, écoutez-le s'écrier dans son admirable Gouvernement civil: «*Celui qui possède au delà de ses besoins, passe les bornes de la raison et de la justice primitive et* enlève *ce qui* appartient aux autres. *Toute* superfluité *est une* usurpation, *et la vue de l'indigent devrait éveiller le remords dans l'âme du riche. Hommes pervers, qui nagez dans l'opulence et les voluptés, tremblez qu'un jour l'infortuné qui manque du necessaire n'aprenne à connaître vraiment les* droits de

---

y sin peso. Pues bien, voy a interrogar delante de vosotros a la historia y a todos los filósofos, ¡escuchad! No me detendré a hablaros de varios pueblos antiguos que practicaban o habían practicado la comunidad de bienes. No me detendré tampoco en los hebreos... ni en los sacerdotes egipcios, ni en Minos... Licurgo y Pitágoras... No os hablaré tampoco de Confucio y de Zoroastro, que, en China el uno y el otro en Persia... proclamaron este principio *(N. de la ed.).*

del hombre! El fraude, la perfidia y la avaricia han provocado la desigualdad de los bienes, *que causa la desdicha del género humano,* acumulando todos los males de uno de los lados con la opulencia y del otro con la miseria. *El filósofo debe, pues, condenar el uso de la moneda como una de las más funestas invenciones de la industria humana*", pág. 266.

l'homme». *Écoutez-le s'écrier encore: «La fraude, la mauvaise foi, l'avarice ont produit cette* inégalité dans les fortunes, *qui fait le* malheur de l'espèce humaine, *en amoncelant d'un coté tous les vices avec la richesse et de l'autre tous les maux avec la misère»* (lo que el señor Grün convierte en absurdo). *Le philosophe doit donc considérer l'usage de la* monnaie *comme une des plus* funestes *inventions de l'industrie humaine*", * pág. 485.

De estas citas tomadas de Cabet infiere el señor Grün que Locke era "adversario del sistema monetario" (pág. 264), "el más resuelto adversario del dinero y de toda posesión que rebasara los límites de lo necesario" (pág. 266). Desgraciadamente, resulta que este mismo Locke es uno de los primeros defensores del sistema del dinero, un patrono declarado de la persecución a sangre y fuego contra los vagabundos y los pobres, uno de los fundadores de la moderna economía política.

Señor Grün: "Ya *Bossuet,* el obispo de Meaux, dice en su «*Política, extraída de las Sagradas Escrituras*»: «Sin los gobiernos» («sin la política», ridículo añadido del Sr. Grün) «la tierra con todos sus bie-

Cabet: "*Écoutez le baron de* Puffendorff, *professeur de droit naturel en Allemagne et conseiller d'état à Stockholm et à Berlin, qui dans son droit de la nature et des gens réfute la doctrine d'Hobbes et*

* Pero he aquí a Locke; oigámosle exclamar en su admirable obra *El gobierno civil:* "Quien posee más de lo necesario infringe los límites de la razón y de la justicia primitiva y *sustrae* lo que *pertenece a otros.* Todo lo *superfluo* es una *usurpación,* y la vista del indigente debiera provocar remordimientos en el alma del rico. ¡Hombres perversos que nadáis en la opu-

nes pertenecería en común a todos los hombres, ni más ni menos que la luz y el aire; con arreglo al derecho originario de la naturaleza, nadie tiene derechos especiales sobre nada. Todo *pertenece a todos, y del gobierno civil es de donde nace la propiedad*». ¡Un cura del siglo XVII tiene, como vemos, la honradez de exponer tales cosas, tales ideas! También el germánico *Puffendorf*, a quien sólo se conoce" (es decir, a quien sólo conoce el señor Grün) "por un epigrama de Schiller, opinaba así: «*La actual desigualdad de fortunas es una injusticia,* que puede acarrear consigo las demás desigualdades por la *desvergüenza* de los ricos y la *cobardía* de los pobres", pág. 270. A lo que añade el señor Grün: "Pero, no nos desviemos del camino, y sigamos con Francia".

de Grotius sur la monarchie absolue, qui proclame l'égalité naturelle, la fraternité, la communauté des biens primitive, et qui reconnaît que la propriété est une institution humaine, qu'elle résulte d'un partage consenti pour assurer à chacun et surtout au travailleur une possession perpétuelle, indivise ou divise, et que par conséquent l'inégalité actuelle de fortune est une injustice *qui n'entraîne les autres inégalités*" (traducido disparatadamente por el Sr. Grün) "*que par l'insolence des riches et la lâcheté des pauvres.*

Et Bossuet, *l'évêque de Meaux, le précepteur du Dauphin de France, le célèbre Bossuet, dans sa* «Politique tiré de l'Écriture sainte», *rédigée pour l'instruction du Dauphin, ne reconnaît-il pas aussi que sans les gouvernements la terre et tous les biens seraient aussi* communs *entre les hommes que l'air et la lumière. Selon le droit primitif de la nature nul n'a le droit*

---

lencia y en la voluptuosidad, temblad ante la posibilidad de que un día el infortunado que carece de lo necesario aprenda a conocer verdaderamente los *derechos del hombre!*". Y oigámosle exclamar, más adelante: "El fraude, la mala fe y la avaricia han producido esa *desigualdad de las fortunas* que es la *desgracia del género humano,* amontonando de un lado todos los vicios con la riqueza y del otro todos los males con la miseria..." El filósofo debe, pues, considerar el empleo de la moneda como una de las *funestas* invenciones de la industria humana *(N. de la ed.).*

particulier sur quoi que ce soit: tout est à tous, *et c'est du gouvernement civil que naît la propriété"*,* pág. 486.

La "desviación" de Francia del señor Grün consiste, sencillamente, en que Cabet cita a un alemán. Y hasta llega a ortografiar el nombre alemán ajustándose a la ortografía falsa del francés. Aun prescindiendo de que a ratos traduce falsamente y omite cosas, nos sorprende por sus correcciones. Cabet habla primero de Pufendorf y luego de Bossuet; el señor Grün invierte el orden: habla primero de Bossuet y luego de Pufendorf. Cabet habla de Bossuet como de un hombre célebre; el señor Grün lo llama "un cura". Cabet cita a Pufendorf con todos sus títulos; el señor Grün hace la sincera observación de que sólo se le conoce por un epigrama de Schiller. Ahora, lo conoce también por la cita de Cabet, y se revela que el limitado francés Cabet no sólo ha estudiado mejor que el señor Grün a sus propios compatriotas, sino también a los alemanes.

Cabet dice: "Me apresuro a llegar a los grandes filósofos del siglo XVIII, y comienzo por Montesquieu", pág. 487; el señor Grün, para llegar a Montesquieu, comienza hablando

---

* Escuchemos al barón de Pufendorf, profesor de derecho natural en Alemania y consejero de Estado en Estocolmo y en Berlín, quien en su derecho natural y de gentes refuta la doctrina de Hobbes y de Grocio sobre la monarquía absoluta, que proclama la igualdad natural, la fraternidad, la comunidad de bienes primitiva y que reconoce que la propiedad es una institución humana, resultado de una partición convenida para asegurar a cada cual y sobre todo al trabajador una posesión perpetua, divisa o indivisa, y que, por consiguiente, la actual desigualdad de fortuna es una *injusticia* que sólo entraña las otras desigualdades... *por la insolencia de los ricos y la cobardía de los pobres.*

Y *Bossuet,* obispo de Meaux y preceptor del Delfín de Francia, el célebre Bossuet, en su *"Política, extraída de las Sagradas Escrituras",* obra redactada para la instrucción del Delfín, reconoce también que, sin los gobiernos, la tierra y todos los bienes serían tan *comunes* a todos los hombres como el aire y la luz: según el derecho originario de la naturaleza, nadie tiene derechos especiales sobre *nada: todo es de todos,* y es del gobierno civil de donde nace la propiedad *(N. de la ed.).*

"del genio legislativo del siglo XVIII", pág. 282. Confróntense sus citas mutuas de Montesquieu, Mably, Rousseau, Turgot.

Aquí, nos limitaremos a cotejar a Cabet y al señor Grün acerca de Rousseau y Turgot. Cabet pasa de Montesquieu a Rousseau; el señor Grün construye esta transición: "Rousseau era el político radical, como Montesquieu el constitucional".

El *señor Grün* cita esta frase de *Rousseau:* "El mayor de los males se ha cometido ya cuando hay pobres que defender y ricos a quienes mantener a raya", etc. .... (y termina con las palabras:) "de donde se desprende que el estado social sólo beneficia a los hombres cuando todos ellos tienen algo y ninguno de ellos tiene demasiado". Rousseau, según el señor Grün, se torna "confuso y completamente vacilante, cuando tiene que pronunciarse acerca de esta cuestión: ¿qué transformación sufre la propiedad anterior, cuando el hombre pasa del estado de naturaleza a la sociedad? ¿Qué contesta Rousseau? Contesta así: la naturaleza ha hecho todos los bienes comunes"..., (y termina con las palabras:) "En caso de reparto, la parte de cada cual se convierte en propiedad suya", págs. 284, 285.	*Cabet: "Écoutez maintenant* Rousseau, *l'auteur de cet immortel* «Contrat social» *...écoutez: «Les hommes sont égaux en droit. La nature a rendu tous les biens communs... dans le cas de partage le part de chacun devient sa propriété. Dans tous les cas la société est toujours seule propriétaire de tous les biens»". (Pointe,* que el señor Grün omite). *"Écoutez encore:...* (termina:) *d'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'il ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop.* *Écoutez, écoutez encore Rousseau dans son «Économie politique»: «Le plus grand mal est déjà fait quand on a des pauvres à défendre et des riches à contenir»",** etc., etc., págs. 489, 490.

* *Cabet*: "Escuchad ahora a *Rousseau,* el autor del inmortal *Contrato social...*, escuchad: «Los hombres son iguales en derecho. La naturaleza ha hecho todos los bienes comunes...

Las geniales innovaciones del señor Grün consisten, en este punto, primeramente en embrollar las citas del *Contrat social* y las de la *Économie politique*, y en segundo lugar en comenzar por donde acaba Cabet. Cabet indica el título de las obras de Rousseau de donde toma sus citas, mientras que el señor Grün los silencia. Esta táctica se explica, a nuestro modo de ver, por el hecho de que Cabet habla de una *Économie politique* de Rousseau que el señor Grün no conoce ni siquiera a través de un epigrama de Schiller. Para el señor Grün, que ha penetrado en todos los secretos de la *Enciclopedia (cfr.* pág. 263), era un secreto el que la *Économie politique* de Rousseau no era sino el artículo de la *Enciclopedia* sobre la *économie politique.*

Pasemos ahora a *Turgot.* El señor Grün, aquí no se contenta simplemente con copiar las citas, sino que transcribe, además, la pintura que Cabet hace de Turgot.

Señor Grün: "Uno de los más nobles y fracasados esfuerzos por trasplantar lo nuevo sobre el suelo de lo viejo, que amenazaba con derrumbarse, fue el hecho por Turgot. En vano. La aristocracia provoca artificialmente una crisis de hambre, suscita revueltas, intriga y calumnia, hasta que el benévolo Luis destituye a su ministro. La aristocracia, que no quiso oír, tuvo que sentir. La evolución

Cabet: "Et cependant, tandis que le roi déclare que lui seul et son ministre (Turgot) sont dans la cour les amis du peuple, tandis que le peuple le comble de ses bénédictions, tandis que les philosophes le couvrent de leur admiration, tandis que Voltaire veut, avant de mourir, baiser la main qui a signé tant d'améliorations populaires, l'aristocratie conspire, organise même une vaste famine et des

---

en caso de reparto, la parte de cada cual se convierte en propiedad suya. En todo caso, la sociedad es siempre la única propietaria de todos los bienes»" [...] "Escuchad, aun: «[...] de donde se deduce que el estado social sólo es beneficioso para los hombres cuando todos ellos tienen algo y ninguno de ellos tiene demasiado».

Escuchad, escuchad todavía a Rousseau, en su *Economía política*: «El más grande de los males se ha cometido ya cuando hay pobres que defender y ricos a quienes contener» *(N. de la ed.)*.

de la humanidad se venga siempre de la manera más espantosa de los buenos ángeles que lanzan el último grito de advertencia en vísperas de una catástrofe. El pueblo francés bendijo a Turgot, Voltaire expresó el deseo de besarle la mano antes de morir, el rey le había llamado su amigo... Turgot, el barón, el ministro, uno de los últimos señores feudales, acariciaba la idea de inventar una imprenta casera para asegurar íntegramente la libertad de prensa", págs. 289-290.

émeutes pour le perdre et fait tant par ses intrigues et calomnies qu'elle parvient à déchaîner les salons de Paris contre le reformateur et à perdre Louis XVI lui-même en le forçant à renvoyer le vertueux ministre qui le sauverait", pág. 497. "*Revenons à Turgot, baron, ministre de Louis XVI pendant la première année de son règne, qui veut reformer les abus, qui fait une foule de réformes, qui veut faire établir une nouvelle langue et qui, pour assurer la liberté de la presse, travaille lui même à l'invention d'une presse à domicile*",* pág. 495.

Cabet llama a Turgot barón y ministro, el señor Grün copia esto de él. Pero, para embellecer a Cabet, convierte al hijo menor del preboste de los comerciantes de París en "uno de los *más antiguos* señores feudales". Cabet se equivoca cuando presenta el azote de hambre y la revuelta de 1775 como ama-

* Y, sin embargo, al paso que el rey declara que él y su ministro (Turgot) son los únicos amigos del pueblo en la corte y mientras el pueblo lo colma de bendiciones, mientras los filósofos vuelcan sobre él su admiración y Voltaire quiere, antes de morir, besar la mano que ha firmado tantas mejoras para el pueblo, la aristocracia conspira, organiza incluso un extenso azote de hambre y motines para perderle, y hace tanto a fuerza de intrigas y calumnias, que llega a desencadenar los salones de París contra el reformador y a perder al propio Luis XVI, obligándole a destituir al virtuoso ministro que lo habría salvado[...]. Volvamos a Turgot, barón, ministro de Luis XVI durante el primer año de su reinado, que quiso poner coto a los abusos e introdujo multitud de reformas, que intentó implantar una nueva lengua y que, para asegurar la libertad de prensa, trabajó él mismo en el invento de una imprenta a domicilio *(N. de la ed.)*.

ñados por la aristocracia. Hasta el día de hoy no se conocen *a ciencia cierta* los autores del griterío acerca del hambre y del movimiento consiguiente. Pero, en todo caso, puede asegurarse que en ello tuvieron mayor participación que la aristocracia, los parlamentos y los prejuicios populares. Se comprende perfectamente que el señor Grün comparta y copie este error del "limitado papá" Cabet, en quien cree como en un evangelio. Y, apoyándose en la autoridad de Cabet, el señor Grün incluye entre los comunistas a Turgot, que era uno de los jefes de la escuela fisiocrática, el representante más resuelto de la libre competencia, el defensor de la usura, el maestro de Adam Smith. Turgot era un gran hombre porque se ajustaba a las exigencias de su tiempo, y no a las fantasías del señor Grün. Cómo surgieron éstas, ya lo hemos puesto de manifiesto.

Pasemos ahora a los hombres de la Revolución Francesa. Cabet coloca en la mayor perplejidad a su burgués, contra el que pleitea, al incluir a Sieyès entre los precursores del comunismo, por la sencilla y única razón de que reconocía la *igualdad* de derechos y no admitía más propiedad que la sancionada por el Estado; Cabet, págs. 499, 502. El señor Grün, "condenado a encontrar insuficiente y superficial el espíritu francés en cuantas ocasiones se acerca a él", copia tranquilamente esto y se imagina que un viejo jefe de partido como Cabet está llamado a preservar "del polvo de los libros" el "humanismo" del señor Grün. Cabet continúa: "*Écoutez le fameux Mirabeau!*", pág. 504; el señor Grün, por su parte, dice: "¡Oigamos a Mirabeau!", pág. 292, y cita algunos de los pasajes destacados por Cabet, en los que Mirabeau aboga por el reparto igual de las herencias entre los hermanos. El señor Grün exclama, a este propósito: "¡Comunismo para la familia!", pág. 292. Por este método, el señor Grün podría recorrer todas las instituciones burguesas y encontrar en todas ellas un fragmento de comunismo, viendo en todas ellas juntas, por consiguiente, el comunismo perfecto y acabado. Podría bautizar el *Code Napoléon** como el *Code de la communauté** y descubrir colonias comunistas en los prostíbulos, los cuarteles y las cárceles.

* Código Napoleón; Código de la comunidad *(N. de la ed.)*.

Pongamos fin a estas aburridas citas con *Condorcet.* El cotejo de los dos libros pondrá aquí especialmente de manifiesto ante el lector cómo el señor Grün mutila, embrolla, tan pronto cita títulos como los omite, prescinde de los datos cronológicos, pero sigue al pie de la letra el orden de Cabet, aun cuando éste no se ajuste gran cosa a la cronología, y cómo, en fin de cuentas, no va nunca más allá de un mal extracto de Cabet, tímidamente enmascarado.

Señor Grün: "El girondino radical es *Condorcet.* Éste reconoce la injusticia de la distribución de los bienes y disculpa a la gente pobre..., si el pueblo es un poco ladrón por principio, la culpa de ello hay que achacarla a las instituciones.

En su periódico *La enseñanza social...* Condorcet admite incluso grandes capitalistas...

Condorcet presentó ante la Asamblea Legislativa la propuesta de dividir en 100.000 partes los 100 millones de los tres príncipes emigrados..., organizó la enseñanza y la institución de socorros públicos" *(cfr.* el texto original).

"En *su* informe a la Asamblea Legislativa sobre la educación pública, dice Condorcet: «Brindar a todos los individuos de la especie humana los medios para satisfacer sus necesidades..., tal es el objeto de la enseñanza y el deber del poder público»", etc. (Aquí, el señor Grün

Cabet: "Entendez Condorcet soutenir dans sa réponse à l'académie de Berlin ... (viene un largo pasaje en Cabet, que termina así:) *«C'est donc uniquement parce que les institutions sont mauvaises que le peuple est si souvent un peu voleur par principe.»*

Écoutez-le dans son journal L'instruction sociale... *il tolère même de grands capitalistes*", *etc.*

"*Écoutez l'un des chefs Girondins, le philosophe Condorcet, le 6 juillet 1792 à la tribune de l'assemblée législative: «Décrétez que les biens des trois princes français (Louis XVIII, Charles X, et le prince de Condé»*" —lo que el señor Grün suprime—) "*«soient sur-le-champ mis en vente... ils montent à près de 100 millions, et vous remplacerez trois princes par cent mille citoyens..., organisez l'instruction et les* établissements *de secours publics*».

convierte el informe de la comisión *sobre* el plan de Condorcet en un informe de Condorcet). Grün, págs. 293, 294.

Mais écoutez le comité d'instruction publique présentant à l'assemblée législative son *rapport sur le plan d'éducation rédigé par Condorcet, 20 avril 1792: «L'éducation publique doit offrir à tous les individus les moyens de pourvoir à leurs besoins... tel doit être le premier but d'une instruction nationale et sous ce point de vue elle est pour la puissance politique un devoir de justice*»",* etc., págs. 502, 503, 505, 509.

El señor Grün, que infunde a los organizadores franceses del trabajo, por la vía histórica, la conciencia de su esencia, mediante estos plagios desvergonzados de Cabet, procede además con arreglo al principio de *Divide et impera.* Desliza inmediatamente entre una y otra cita su juicio acerca de gente a quien acaba de conocer a través de ellas, acompañando además unas cuantas frases acerca de la Revolución Francesa

---

* *Cabet*: "Oigamos a *Condorcet* sostener, en su respuesta a la Academia de Berlín" [...] «Solamente porque las instituciones son malas, el pueblo es tan a menudo un poco ladrón por principio».

Oigámosle en su periódico *L'instruction sociale*... tolera incluso a grandes capitalistas", etc.

"Escuchemos a uno de los jefes girondinos, al filósofo Condorcet, el 6 de julio de 1792, en la tribuna de la Asamblea Legislativa: «Decretad la venta inmediata de los bienes de los tres príncipes (Luis XVIII, Carlos X y el príncipe de Condé [...] que asciendem a cerca de 100 millones y sustituiréis a tres príncipes por cien mil ciudadanos... organizad la instrucción y los *establecimientos* de socorros públicos».

Pero, escuchad a la Comisión de Instrucción Pública al presentar a la Asamblea Legislativa *su* dictamen sobre el plan de educación redactado por Condorcet, 20 de abril de 1792: «La educación pública debe ofrecer a todos los individuos los medios para subvenir a sus necesidades... tal debe ser el primer objetivo de una instrucción nacional y, desde este punto de vista, es un deber de justicia para el poder público»" *(N. de la ed.)*.

y divide la totalidad en dos mitades por medio de algunas citas de Morelly, a quien Villegardelle acababa de poner en boga en París, justamente a tiempo para el señor Grün, y cuyos pasajes principales habían sido traducidos ya en el *Vorwärts* de París, mucho tiempo antes de que el señor Grün lo hiciera. He aquí un par de asombrosos botones de muestra del desenfado con que traduce el señor Grün.

Morelly: "L'intérêt rend les cœurs dénaturés *et répand l'amertume sur les plus doux liens, qu'il change en de pesantes chaînes que détestent chez nous les époux en se détestant eux-mêmes".**

Señor Grün: "El interés *quita naturalidad* a los corazones y difunde la amargura sobre los más dulces lazos, que convierte en pesadas cadenas, *las cuales aborrecen nuestros esposos, aborreciéndose* además *a sí mismos*", pág. 274. Un completo dislate.

*Morelly: "Notre âme... contracte une soif si furieuse qu'elle se suffoque pour l'étancher".***

Señor Grün: "Nuestra alma..., siente..., una sed tan furiosa, *que se siente asfixiada, para extinguirla*", *ibíd.* Nuevamente un puro dislate.

Morelly: "Ceux qui prétendent *régler les mœurs et dicter des lois",**** etc.

Señor Grün: "Quienes *aparentan* regular las costumbres y dictar leyes", etc., pág. 275. Los tres errores se contienen en un solo pasaje tomado de Morelly, en 14 líneas de la obra del señor Grün. Y también en su exposición sobre Morelly aparecen grandes plagios de Villegardelle.

El señor Grün resume todo lo que sabe acerca del siglo XVIII y de la revolución en las siguientes palabras: "El sen-

---

* El interés *desnaturaliza* los corazones y extiende la amargura sobre los más dulces vínculos, que convierte en pesadas cadenas, detestadas entre nosotros por los esposos, a la par que se detestan ellos mismos *(N. de la ed.)*.

** Nuestra alma... contrae una sed tan furiosa, que se ahoga para apagarla *(N. de la ed.)*.

*** Quienes *procuran* regular las costumbres y dictar leyes *(N. de la ed.)*.

sualismo, el deísmo y el teísmo se lanzaron, unidos, al asalto del viejo mundo. El viejo mundo se derrumbó. En el momento en que era necesario construir un mundo nuevo, triunfó el deísmo en la Constituyente, en la Convención triunfó el teísmo y el sensualismo puro fue decapitado o reducido al silencio", pág. 263. Como se ve, el estilo filosófico consistente en despachar la historia con unas cuantas categorías tomadas de la historia eclesiástica alcanza en el señor Grün la fase de la más profunda abyección, de la simple frase literaria y sólo sirve para formar el arabesco de sus plagios. *Avis aux philosophes!**

Pasamos por alto lo que el señor Grün dice acerca del comunismo. Las noticias históricas aparecen copiadas de los folletos de Cabet y el *Voyage en Icarie* se interpreta a la manera adoptada por el verdadero socialismo *(cfr. Bürgerbuch* y *Rheinische Jahrbücher).* El señor Grün da pruebas de su conocimiento de la situación francesa y, al mismo tiempo, de la inglesa cuando llama a Cabet el "O'Connell comunista de Francia", pág. 282, diciendo a continuación: "Habría sido capaz de mandarme colgar si hubiera tenido poder para hacerlo y hubiese sabido lo que yo pienso y escribo acerca de él. Estos agitadores son peligrosos para personas como nosotros, porque son *limitados*", pág. 283.

PROUDHON

"El señor Stein se ha extendido a sí mismo el más brillante testimonio de indigencia, al tratar a este Proudhon *en bagatelle*"** *(cfr. Einundzwanzig Bogen,* pág. 84). "Y es que, indudablemente, para poder comprender esta lógica encarnada hace falta algo más que haber ingerido la col cocida hegeliana", pág. 411.

Pondremos solamente unos cuantos ejemplos, demostrativos de que el señor Grün se mantiene fiel a sí mismo también en esta parte de su obra.

---

* ¡Advertencia a los filósofos! *(N. de la ed.).*
** Como una pequeñez *(N. de la ed.).*

En las págs. 437-444 traduce algunos extractos de las argumentaciones proudhonianas de economía política en el sentido de que la propiedad es imposible, y exclama al final: "Nada necesitamos añadir a esta crítica de la propiedad, que equivale a la *total disolución* de ésta. No nos proponemos escribir aquí una nueva crítica, que acabe a su vez con la igualdad de la producción y con el aislamiento de los trabajadores iguales. Ya más arriba he señalado lo necesario, lo demás" (es decir, lo que el señor Grün no ha señalado) "se pondrá de manifiesto al reconstruir la sociedad, al fundar las verdaderas condiciones de posesión", pág. 444.

Es *así cómo el señor* Grün trata de sustraerse a los razonamientos de Proudhon en materia de economía política y, al mismo tiempo, de colocarse por encima de ellos. Todas las argumentaciones de Proudhon son falsas, pero esto lo descubrirá el señor Grün una vez que otros lo hayan demostrado.

El señor Grün transcribe las observaciones que en *La Sagrada familia* se contienen sobre Proudhon, en el sentido de que critica la economía política desde el punto de vista de la economía política y el derecho desde el punto de vista jurídico. Pero sin saber en lo más mínimo d[e qu]é se trata, hasta el punto de que prescinde del [ve]rdadero chiste de la cosa, que es el de que Proudhon comparte las *ilusiones* de los juristas y de los economistas con re[specto] a su práctica, y emplea [frases p]uramente carentes de sentido en sustitución de la fórmula anterior.

Lo más importante del libro de Proudhon *De la création de l'ordre dans l'humanité* es su *dialectique sérielle,** el intento de establecer un método del pensamiento en el que el pensamiento independiente sea sustituido por el *proceso* del pensar. Proudhon se echa a buscar desde el punto de vista francés una dialéctica como la que realmente aportó Hegel en Alemania. La afinidad con Hegel se da, pues, aquí de un modo real, y no es una analogía fantástica. En este punto era, pues, fácil ofrecer una crítica de la dialéctica proudhoniana, siempre y cuando realmente se dominara la dialéctica de Hegel. Pero esto no podía exigirse de un verdadero socialista,

* Dialéctica serial *(N. de la ed.)*.

tanto más por cuanto tampoco lo había logrado Feuerbach, el filósofo invocado por ellos. El señor Grün trata de escamotear su tarea de un modo verdaderamente divertido. Precisamente en el lugar en que debiera poner en acción su artillería pesada alemana, levanta el campo con un gesto indecoroso. Comienza llenando unas cuantas páginas con traducciones, y luego le hace ver a Proudhon con un literario *captatio benevolentiæ* * en que se esponja, que con su *"dialectique sérielle" no quiso más que jugar al erudito.* Trata, ciertamente, de consolarle con la exclamación: "No debes, mi querido amigo, hacerte ninguna clase de ilusiones en lo concerniente al puesto de *sabio*" (y de *"profesor honorario"*). "No hemos tenido más remedio que *olvidar de nuevo* todo lo que nuestros profesores y máquinas universitarias" (con excepción de Stein, Reybaud y Cabet) "trataron de meternos en la cabeza, con tan tremendo esfuerzo y tanta repugnancia de su parte y de la nuestra", pág. [457].

Como prueba de que el señor Grün, ahora, ya no aprende "con tan tremendo esfuerzo", aunque tal vez todavía "con tanta repugnancia", el 6 de noviembre comenzó en París sus est[ud]ios y cartas socialistas [y] hasta el 20 de enero ha dado cima no sólo a los Estudios, sino también a [la exposición de l]a "verdadera impresión total de la trayectoria completa, de un modo necesario".

---

* Tratando de congraciársele *(N. de la ed.)*.

V

“EL DOCTOR GEORG KUHLMANN DE HOLSTEIN”

O

LA PROFECÍA DEL VERDADERO SOCIALISMO

V

"EL DOCTOR GEORG KUHLMANN DE HOLSTEIN"

O

LA PROFECÍA DEL VERDADERO SOCIALISMO

"EL NUEVO MUNDO

O

EL REINO DEL ESPÍRITU SOBRE LA TIERRA — ANUNCIACIÓN"

"Faltaba el hombre", se dice en el prólogo, "en cuyos labios cobrasen voz todos nuestros dolores y todos nuestros anhelos y esperanzas, en una palabra, todo lo que mueve en lo más íntimo a nuestro tiempo. En medio de estas pugnas y estos forcejeos de las dudas y las ansias, el hombre esperado tenía que surgir de la soledad del espíritu con la solución del enigma que a todos nos circunda con tan vivas imágenes. Este hombre que nuestra época esperaba ha aparecido. *Es el doctor Georg Kuhlmann de Holstein*".

A August Becker, el autor de las anteriores líneas, se le metió en la cabeza, dejándose llevar de su espíritu harto simplista y de su carácter harto dudoso, que aún no se ha resuelto ningún misterio ni ha despertado todavía ninguna energía para la acción; que el movimiento comunista, que

abarca ya a todos los países civilizados, es una nuez vana cuyo grano no aparece por ninguna parte, un huevo universal que han puesto la gran gallina o el gran gallo del universo, y que el verdadero meollo y el verdadero gallo en canasta es el doctor Georg Kuhlmann de Holstein...

Ahora bien, este gallo del universo no es más que capón vulgar y corriente, a quien los artesanos alemanes de Suiza han dado de comer durante algún tiempo y que no escapará a su suerte.

Y no es que nosotros reputemos al doctor Kuhlmann de Holstein por un charlatán vulgar y un astuto impostor que no cree él mismo en la fuerza milagrosa de su elixir de vida y cuya macrobiótica no persigue, toda ella, más finalidad que alimentar y sostener a su propia persona; no, sabemos muy bien que este inspirado doctor es un charlatán *espiritualista*, un *devoto y creyente* impostor, un hombre listo místico, pero cuyo proceder en cuanto a la elección de los medios, como suele suceder a todos los de su especie, es poco escrupulosa, ya que sus fines sagrados se hallan íntimamente entrelazados con los intereses de su propia persona. Los fines sagrados aparecen siempre, en efecto, inseparablemente unidos a las personas sagradas, pues se trata de gente de naturaleza *puramente* idealista, cuya existencia reside *solamente* en sus *cabezas*. Todos los idealistas, los filósofos como los religiosos, los antiguos al igual que los modernos, creen en inspiraciones, en revelaciones, en redentores y en taumaturgos, y sólo depende del grado de su cultura el que esta fe sea una fe tosca, religiosa, o revista una forma culta, filosófica, del mismo modo que sólo depende de su grado de energía, de su carácter, de su posición social, etc., el que adopten una actitud pasiva o activa ante la fe milagrera, es decir, el que sean los pastores milagrosos o simplemente las ovejas, el que persigan, con su modo de proceder, ulteriores fines teóricos o prácticos. Pues bien, Kuhlmann es un hombre muy enérgico y que no carece de formación filosófica; su comportamiento ante la fe milagrera no tiene nada de pasivo y persigue con ello fines muy prácticos. August Becker sólo comparte con Kuhlmann la enfermedad sentimental nacional. El buen hombre se "compadece de quienes no son capaces de comprender que la

voluntad y el pensamiento de nuestra época sólo pueden ser expresados por los individuos". Para el idealista, todo movimiento transformador del mundo existe solamente en la cabeza de un hombre elegido y los destinos del mundo dependen de que esta cabeza, que encierra como propietaria privada toda la sabiduría, sea herida mortalmente por una piedra realista cualquiera, antes de haber alumbrado su revelación. "¿O acaso no es así?", añade August Becker, retadoramente. "¡Juntad a todos los filósofos y teólogos de la época, haced que deliberen y procedan a votar, y ya veréis lo que sale de ahí!"

Para el ideólogo todo el desarrollo histórico se reduce a las abstracciones teóricas del desarrollo histórico, tal como se han plasmado en las "cabezas" de todos los "filósofos y teólogos de la época", y como es posible hacer que todas las "cabezas" "se junten" y "deliberen y procedan a votar", necesariamente tiene que haber *una* cabeza sagrada que se ponga al frente de todas aquellas cabezas filosóficas y teológicas, y esta *cabeza-guía* es la *unidad* especulativa de aquellas *cabezas gordas*: el redentor.

Este sistema de cabezas es tan viejo como las pirámides egipcias, con las que presenta cierta semejanza, y tan nuevo como la monarquía prusiana, en cuya capital ha resucitado, rejuvenecido, no hace mucho. Los Dalai-Lamas idealistas tienen de común con los vulgares y corrientes el que no quieren convencerse de que el mundo que los alimenta pueda existir sin sus sagrados excrementos. Tan pronto como esta locura idealista se torna *práctica*, se pone inmediatamente de manifiesto su carácter *maligno:* su ambición clerical de mando, su fanatismo religioso, su charlatanería, su hipocresía pietista, su piadoso fraude. El milagro es el *puente de los asnos* que conduce del reino de la idea a la *práctica*. El señor doctor Georg Kuhlmann de Holstein, uno de esos puentes de los asnos, es un hombre inspirado, razón por la cual su palabra mágica no puede por menos de mover las más estables montañas; lo cual es un consuelo para las cabezas pacientes que no encuentran en sí la energía necesaria para hacer saltar estas *montañas* por medio de la *pólvora natural* y una seguridad para los ciegos y los vacilantes incapaces de ver el entronque material en los fenómenos tan desperdigados del mo-

vimiento revolucionario. "Hasta ahora, faltaba" —dice August Becker— "un punto de unión". Este San Jorge se sobrepone sin gran esfuerzo a todos los obstáculos reales, convirtiendo todas las cosas reales en ideas y construyéndose a sí mismo como la unidad especulativa de estas ideas, con lo que se demuestra capaz de "gobernarlas y ordenarlas":

"La *sociedad de las ideas* es el mundo. Y su unidad *ordena y gobierna* el mundo" (pág. 138).

En esta "sociedad de las ideas" actúa y manda a su antojo nuestro profeta.

"Aquí queremos, conducidos por nuestra propia idea, movernos de un lado para otro y examinarlo todo en sus detalles, en la medida en que nuestro tiempo lo exige" (pág. 138).

¡Qué unidad especulativa de lo absurdo!

Pero el papel lo soporta todo, y el público alemán, ante quien el profeta pronuncia sus oráculos, conoce tan poco acerca del desarrollo filosófico de su propia patria, que no advierte siquiera cómo el gran profeta, en sus oráculos especulativos, no hace más que repetir las frases filosóficas más echadas a perder y aderezarlas para hacerlas servir a sus fines prácticos.

Así como los magos de la medicina y las curas milagreras responden a la ignorancia de las leyes del mundo *natural*, así también los taumaturgos *sociales* y las curas milagreras de la sociedad obedecen a la ignorancia de las leyes del mundo *social*, y el doctor mágico de Holstein no es, cabalmente, otra cosa que el *pastor charlatán socialista* de Niederempt.

Este pastor charlatán y milagrero comienza diciendo a las ovejas de su rebaño:

"Veo ante mí una asamblea de hombres *elegidos* que *me han precedido*, que laboran por la palabra y por la acción en pro de la salvación de nuestra época y que ahora han venido a escuchar lo que *yo* les diga acerca de la dicha y la perdición de la humanidad".

"Muchos han hablado ya y escrito en su nombre; pero *ninguno* ha dicho todavía de qué adolece propiamente la humanidad, en qué confía y espera y cómo puede llegar a alcanzarlo. Y esto es lo que *yo* me propongo hacer".

Y sus ovejas dieron crédito a sus palabras.

En toda la obra de este "espíritu santo", que reduce teorías socialistas ya anticuadas a las más vacuas y generales abstracciones, no encontraremos un solo pensamiento original. No lo hallaremos ni siquiera en la forma, en el estilo. El estilo sagrado de la Biblia había sido ya imitado con éxito por otros antes de él. En este respecto, Kuhlmann toma por modelo a Lamennais. Pero es solamente la caricatura de éste. Permítasenos ofrecer a nuestros lectores un botón de muestra de las bellezas de su estilo:

"Decidme ante todo qué sentís cuando pensáis en lo que será de vosotros en la eternidad.

Muchos se echan a reír, y dicen: «¿Qué me preocupa a mí la eternidad?»

Otros se restriegan los ojos y preguntan: «¿La eternidad? ¿Qué es eso?»...

¿Qué sentís, además, cuando pensáis en la hora en que tengáis que bajar a la tumba?

«Y escucho muchas voces.» Entre ellas, una que habla así:

«Se enseña en estos últimos tiempos que el espíritu es eterno, que con la muerte no hace más que volver a Dios, del que salió. Pero, quienes tal enseñan no saben decirme lo que, al llegar ese momento, quedará de mí. ¡Ojalá no hubiera llegado a nacer! Y, suponiendo que perdure, ¿qué será de mis padres, de mis hermanas, de mis hermanos, de mis hijos, de todos aquellos a quienes amo? ¿Volveré a verlos algún día? !Ojalá no hubiera llegado a verlos nunca!», etc.

¿Y cómo os sentís cuando pensáis en lo infinito?"...

Nos sentimos mal, señor Kuhlmann, pero no precisamente por culpa de la idea de la muerte, sino por culpa de vuestra *fantasía* de la muerte, de vuestro *estilo,* de vuestros *pobres recursos* para influir sobre los *espíritus.*

"¿Cómo te sientes", querido lector, cuando oyes a un *cura* que amenaza a sus ovejas con los suplicios del infierno, que trata de ablandar su espíritu, cuya elocuencia se reduce a poner en acción las *glándulas lacrimales* de su auditorio y que sólo especula con la *cobardía* de sus feligreses?

Por lo que se refiere al pobre *contenido* de la "anunciación", el primer capítulo o la introducción del "Nuevo Mundo" puede reducirse a la idea simple de que el señor *Kuhl-*

mann ha venido de Holstein para fundar el "reino del espíritu", el "*reino de Dios*" sobre la tierra, de que ningún mortal antes de él supo lo que era el verdadero infierno y el verdadero cielo —a saber, el primero la sociedad actual y el segundo, el "reino del espíritu", la sociedad futura— y de que él es el ansiado "Espíritu" Santo en persona...

Todas estas grandes ideas no son precisamente ideas muy originales de San Jorge, y para mostrar al "mundo" este "rostro" no habría necesitado molestarse en venir de Holstein a Suiza, descendiendo de la "soledad del Espíritu" hasta el mundo de los artesanos y "revelándose" a ellos.

Lo que sí es y seguirá siendo por siempre su propiedad personal y exclusiva es la idea de que el doctor *Kuhlmann de Holstein* es el "ansiado Espíritu Santo".

La Sagrada Escritura de nuestro San Jorge, sigue diciendo así, tal y como él se "revela" a sí mismo:

"Abrirá" —dice— "el reino del espíritu en forma terrenal, para que contempléis su grandeza y veáis que no hay más salvación que la que reside en el reino del espíritu. Y, de otra parte, *pondrá de manifiesto* vuestro valle de lágrimas, para que contempléis vuestra miseria y exploréis la sima de todos vuestros sufrimientos. En seguida, os mostraré el camino que conduce de este doloroso presente al venturoso porvenir. Para lo cual debéis seguirme en espíritu hasta una *cima* desde la cual se abrirán ante nosotros los horizontes de una vasta comarca".

El profeta nos hace contemplar, por tanto, ante todo, una "*hermosa* comarca", su *reino de los cielos*. Lo único que contemplamos es una tergiversación del sansimonismo, lamentablemente puesta en escena bajo el ropaje de un Lamennais caricaturizado y bordada con reminiscencias del señor Stein.

Nos limitaremos a citar las más importantes revelaciones del *reino de los cielos*, que corroboran el método profético. Por ejemplo, la de la pág. 37:

"La opción *es libre y se atiene* a la inclinación de cada cual. Y la inclinación *se atiene* a las dotes de cada persona".

"Si en la sociedad", reza el oráculo de San Jorge, "cada cual sigue su propia inclinación, todos desarrollarán en con-

junto sus dotes, y *si se hace así,* se producirá también, siempre, lo que todos necesitan, tanto en el reino del espíritu como en el de la materia. Pues la sociedad posee siempre tantas capacidades y tantas energías como necesidades"... "*Les attractions sont proportionelles aux Destinées*",* consúltese también a Proudhon.

Aquí, el señor Kuhlmann sólo se distingue de los socialistas y los comunistas por una *mala interpretación,* cuyo fundamento debe buscarse en los *fines prácticos* que persigue, y sin duda también en su limitación. Lo que ocurre es que confunde la *diferencia* en cuanto a las dotes y capacidades con la *desigualdad* en cuanto a los *medios de fortuna* y al *disfrute* condicionado por éstos, razón por la cual se pone a *polemizar* en contra del *comunismo.*

"Nadie allí" (es decir, en el comunismo) "tendrá *ninguna ventaja* sobre el otro", exclama fogosamente el profeta, "nadie *poseerá más* ni *vivirá mejor* que el otro..., y si ponéis esto en duda y no unís vuestras voces al coro de gritos, os insultarán, os condenarán, os perseguirán y os llevarán a la horca" (pág. 100).

Hay que reconocer, ciertamente, que a veces Kuhlmann acierta en sus profecías.

"En sus filas forman todos los que gritan: ¡Fuera la Biblia! ¡Fuera, ante todo, la religión cristiana, que es la religión de la humillación y del espíritu servil! ¡Fuera, sobre todo, cuanto sea fe! Nosotros no sabemos nada de Dios ni de la inmortalidad. Ésas no son más que quimeras cerebrales, que vosotros explotáis en beneficio vuestro" (debiera decir: que los curas explotan en beneficio suyo) "y que urden la mentira y el engaño. Verdaderamente, quien todavía crea en tales cosas es un gran necio".

Kuhlmann polemiza, en efecto, violentamente contra quienes combaten por principio la doctrina de la *fe,* de la *humildad* y la *desigualdad,* es decir, de la "*diferencia de clase y de nacimiento*". ¡Quiere fundar su socialismo sobre la infame doctrina de la esclavitud predestinada, que, tal como la

* "Las atracciones están en proporción con los destinos" (*N. de la ed.*).

expresa Kuhlmann, recuerda mucho a *Friedrich Rohmer,* sobre la jerarquía teocrática y, en última instancia, sobre su *propia persona sagrada!*

"Toda rama del trabajo", leemos en la pág. 42, "será dirigida por el más diestro, quien intervendrá también personalmente en las labores, y cada rama en el reino del disfrute por *el más alegre,* quien personalmente disfrutará con los otros. Pero, como la sociedad es indivisa y sólo tiene *un* espíritu, todo el orden será dirigido y gobernado por *un* hombre. Y éste será el *más sabio,* el *más virtuoso* y el *más bienaventurado*".

Y en la pág. 34 se nos dice:

"Cuando el hombre aspira en *espíritu* a la *virtud, mueve* y *agita* sus *miembros* y todo lo forma, desarrolla y estructura en sí y fuera de sí con arreglo a su buen parecer. Y si *se siente bien* en espíritu, necesariamente tiene que *sentirlo* en cuanto en él vive y toma cuerpo. *Por eso* el hombre *come* y *bebe* y encuentra *gusto* en ello; *por eso canta* y *juega* y *danza* y *besa* y *llora* y *ríe*".

El influjo de la *idea de Dios* sobre el *apetito* y de la *alegría espiritual* sobre los *instintos sexuales* no es tampoco, ciertamente, propiedad exclusiva del kuhlmannismo; sin embargo, nos descubre algunos *pasajes oscuros* en el *profeta.*

Por ejemplo, en la pág. 36. "Ambas cosas" (la posesión y el disfrute) "se ajustan a su trabajo" (es decir, el del hombre). "Éste" (el trabajo) "es la medida de sus necesidades" (así tergiversa Kuhlmann la tesis de que la *sociedad* comunista *en su conjunto* tiene siempre tantas capacidades y energías como necesidades). "Pues el trabajo es la manifestación de las ideas y los impulsos. Y sobre esto descansan las necesidades. Pero, *como* las capacidades y las necesidades de los hombres difieren siempre y se hallan distribuidas de tal modo que las primeras sólo pueden desarrollarse y las segundas satisfacerse cuando uno crea para todos y el producto de todos se intercambia y distribuye con arreglo a los merecimientos" —(?)—, "*tenemos que* cada cual sólo recibe el *valor* correspondiente a su trabajo".

Todo este galimatías tautológico sería algo sencillamente *impenetrable* —como las frases siguientes y muchas más, de

las que hacemos gracia al lector—, pese a la "sublime *sencillez* y *claridad*" que A. Becker ensalza en la "revelación", si no tuviésemos la *clave* para comprenderlo en los fines *prácticos* que el profeta persigue. Con esta clave en la mano, lo comprenderemos todo inmediatamente.

"El valor" —sigue rezando el oráculo del señor K.— "se determina, a su vez, por la necesidad de todos" (?). "En el valor se contiene siempre el trabajo de cada cual, con ello" (?) "puede adquirir aquello que apetezca".

"Ved, mis amigos", dice en la pág. 39, "la sociedad de los verdaderos hombres considera siempre la *vida* como una *escuela... para... educarse. Y quiere, al mismo tiempo,* ser *dichosa.* Pero esto" (?) "*debe manifestarse* y ser visible" (?), "pues de otro modo ello no es" (?) "*posible*".

Qué quiere decir el señor Georg Kuhlmann de Holstein con lo de que "esto" (¿el qué? ¿la vida, o la dicha?) "debe manifestarse" y "ser visible", "pues de otro modo" "ello" no es "posible"; con lo de que el "trabajo" "se contiene en el valor" y de que "con ello" (¿a cambio de ello?) el hombre puede adquirir lo que apetezca; y, finalmente, con lo de que "el valor" se determina, a su vez, por la "necesidad", jamás podría llegar a saberse si no se tuviera en cuenta lo que es el *meollo* de toda la revelación, a saber, *el meollo práctico* del asunto.

Intentemos, por consiguiente, dar una explicación práctica.

Como sabemos por August Becker, San Jorge Kuhlmann no tuvo suerte en su patria. Se traslada a Suiza, y encuentra aquí un "mundo nuevo", totalmente nuevo: las sociedades comunistas de los artesanos alemanes. Esto le gusta, e inmediatamente aborda el problema del comunismo y de los comunistas. Ha trabajado "siempre incansablemente", según nos cuenta de él Augusto Becker, "por *desarrollar* su doctrina y *elevarla a la altura* de los grandes tiempos", es decir, se convierte entre los comunistas en comunista *ad maiorem Dei gloriam.** Hasta aquí, todo marchó bien. Ahora bien, uno de los principios más esenciales del comunismo, por el que se distingue de todo socialismo reaccionario, estriba en la con-

* A la mayor gloria de Dios *(N. de la ed.).*

cepción empírica, basada en la naturaleza del hombre, de que las diferencias referentes a la *cabeza* y a las capacidades intelectuales no condicionan absolutamente ninguna diferencia en cuanto al *estómago* y a las necesidades *físicas;* de que, por tanto, la tesis falsa, basada en nuestras condiciones actuales, de "a cada cual con arreglo a sus capacidades", debe transformarse, referida al disfrute en sentido estricto, en la tesis de *a cada cual con arreglo a la necesidad;* de que, dicho en otras palabras, la *diferencia* en cuanto a las actividades, a los trabajos, no justifica ninguna *desigualdad,* ningún *privilegio* en cuanto a la posesión y al disfrute.

Pero el profeta no podía estar de acuerdo con esto, pues el privilegio, la preferencia, la cualidad del hombre escogido sobre todos los demás constituye precisamente el *acicate* del profeta: "Pero esto debe manifestarse y ser visible, pues de otro modo ello no es posible". Sin privilegios prácticos, sin un *acicate sensible,* el profeta no sería tal profeta, es decir, no sería un profeta *práctico,* sino solamente un devoto *teórico,* un filósofo. Por tanto, el profeta debe hacer comprender a los comunistas que la diferencia en cuanto a las *actividades,* en cuanto al *trabajo* sirve de base a una diferencia de *valor* y de *dicha* (o de disfrute, de merecimiento o de alegría, que todo es uno y lo mismo) y que, puesto que cada cual determina por sí mismo su *dicha,* lo mismo que su *trabajo,* en consecuencia, él, el profeta —tal es el meollo práctico de la revelación— puede reclamar para sí una *vida mejor* que *el artesano común y corriente.** A través de este prisma, aparecen claros todos los pasajes oscuros del profeta: el de que la "posesión" y el "disfrute" de cada cual se ajustan a su "trabajo"; el de que el "trabajo" del hombre es la medida de sus "*necesidades*"; el de que, según eso, cada cual recibe el "valor" de su trabajo; el de que el "valor" se determina *a su vez* con arreglo a la necesidad; el de que el trabajo de cada cual "se contiene" en el valor y a cambio de él se puede adquirir lo que se apetezca; y, finalmente, el de que la "dicha" del elegido debe "manifestarse y ser visible", ya que no es "posible"

* Por lo demás, en una conferencia que no ha llegado a publicarse, el profeta proclama *desembozadamente* esto *(Nota de los autores).*

de otro modo. Todos estos absurdos cobran ahora un sentido.

No sabemos hasta dónde llegarán, en la realidad, las exigencias prácticas del Dr. Kuhlmann con respecto a los artesanos. Pero sí sabemos que su doctrina constituye el dogma fundamental de toda ambición de poder espiritual y secular, el velo místico de todos los santurrones ávidos de mando y de disfrute, el paliativo de todas las bajezas y la fuente de muchas locuras.

No podemos dejar de mostrar al lector, antes de terminar, el camino que, según el señor Kuhlmann de Holstein, "conduce de este doloroso presente a un gozoso porvenir". Este camino es placentero y luminoso como la primavera en un campo florido o como un campo florido en primavera. "Suavemente y sin ruido —con tibia mano— brotan los capullos —y de los capullos nacen las flores— y cantan la alondra y el ruiseñor y despierta el grillo en el prado. Como la primavera, así advendrá también el mundo nuevo" (págs. 114 y ss.).

Como vemos, el profeta nos pinta la transición del actual aislamiento social a la comunidad con colores verdaderamente idílicos. Del mismo modo que convierte la sociedad real en una "sociedad de ideas", para, "conducidos por la propia idea, moverse allí de un lado para otro y poder considerarlo todo en sus detalles, en cuanto su tiempo lo exija", convierte el movimiento social real, que se anuncia ya en todos los países civilizados como el precursor de una tremenda revolución de la sociedad, en una *conversión sentimental y callada,* en una *vida apacible,* en cuyo regazo pueden dormir *tranquilamente* los poseedores y los dueños del mundo. Las *abstracciones teóricas* de los acaecimientos reales, sus dignos ideales, son para los idealistas la *realidad,* y los *acaecimientos reales* simplemente los "*signos* de que el mundo viejo camina hacia la tumba".

"¿Por qué os preocupáis tan angustiosamente de los fenómenos del día", clama el profeta, en la pág. 118, "que no son otra cosa que signos de que el mundo *viejo* camina hacia la tumba y malgastáis vuestras fuerzas en afanes que no pueden colmar vuestros anhelos y esperanzas?"

"No debéis demoler y destruir los obstáculos que encontráis en vuestro camino, sino sortearlos y abandonarlos.

Y cuando los hayáis sorteado y abandonado, dejarán por sí mismos de existir, pues ya no encontrarán alimento".

"Si buscáis la verdad y difundís la luz, desaparecerán entre vosotros la mentira y las tinieblas" (pág. 116).

"Pero, muchos dirán: «¿Cómo vamos a crear una nueva vida mientras se mantenga en pie el orden antiguo, que nos impide hacerlo? ¿No será necesario acabar antes con él?». «Jamás», contesta el más sabio, el más virtuoso y el más bienaventurado, «jamás». Si habitáis en unión de otros una casa que se ha vuelto ruinosa, que a vosotros os resulta estrecha e incómoda, y los demás quieren seguir habitándola, no la destruyáis para acampar a cielo raso, sino empezad por construiros *otra nueva, y cuando esté acabada, mudaos a ella y* abandonad la vieja a su suerte" (pág. 120).

Y el profeta dedica dos páginas a exponer las reglas sobre cómo *deslizarse* hacia el mundo nuevo. Después de lo cual se vuelve belicoso.

"Pero no basta con que os mantengáis unidos y renunciéis al mundo antiguo: tomaréis también las armas contra él, para combatirlo y ampliar y fortalecer vuestro reino. *Pero no por la vía de la violencia, sino por el camino del libre convencimiento*".

Sin embargo, si las cosas llegaran a tal punto, que fuera necesario empuñar una espada *real* y arriesgar la vida *real* para "conquistar el cielo por la violencia", el profeta promete a su santo tropel una inmortalidad rusa (los rusos creen que, si mueren peleando en la guerra contra el enemigo, resucitarán vivos en los lugares respectivos en que vivieron):

"Y quienes caigan en el camino, resucitarán y florecerán de nuevo, más bellos que en su vida anterior". "Por eso" (por eso) "no debéis preocuparos por la vida ni temer a la muerte" (pág. 129).

Así, pues, tampoco en la lucha con armas *reales,* dice el profeta a sus fieles, tranquilizándolos, necesitáis exponer vuestra vida de un modo real, sino solamente en *apariencia.*

La doctrina del profeta es, en verdad, *tranquilizadora* en todos los sentidos y, a la vista de estos botones de muestra de su Sagrada Escritura, no puede uno, ciertamente, extrañarse del aplauso que ciertos *perezosos y apacibles dormilones* le han tributado.

APÉNDICE

CARLOS MARX

LA CONSTRUCCIÓN HEGELIANA DE LA FENOMENOLOGÍA

1. Autoconciencia en vez del hombre. Sujeto-objeto.

2. Las *diferencias* entre las cosas, no importantes, pues se considera a la substancia como autodistinción, o como lo esencial la autodistinción, el distinguir, la actividad del entendimiento. Por eso Hegel trazaba, dentro de la especulación, distinciones reales, que afectaban a la cosa.

3. Abolición de la *enajenación,** identificada con abolición de la *objetividad* (un aspecto desarrollado precisamente por Feuerbach).

4. Tu *abolición* del objeto representado, del objeto en cuanto objeto de la conciencia, identificada con la abolición *real y objetiva,* de la *acción* sensible, de la *práctica* y la *actividad real,* distinta del pensamiento. (Punto a desarrollar).

---

* Aufhebung der *Entfremdung.* Es muy difícil traducir al español los diversos sentidos de las expresiones hegelianas *aufheben, Aufhebung.* El propio Hegel en su "Wissenschaft der Logik" (I, 94) decía que la palabra *aufheben* tiene un doble sentido: el de conservar, retener, preservar, y al mismo tiempo el de abolir anular, poner fin. Parece más fácil en italiano, utilizando la palabra "togliere", pero en español, francés e inglés no es tan sencillo. Por consiguiente, hemos adoptado el criterio de traducir, en la mayoría de los casos, por abolir, anular, suprimir; en un caso, pág. 37, por anular y superar.

Ver, para mayor información, "La scienza della logica" (Gius. Laterza & Figli, Bari, 1925, vol. I, pp. 105-106, texto y nota), "La phénoménologie de l'esprit" (Aubier, Paris, 1939, t. I, pp. 19-20, nota) *(N. de la ed.).*

CARLOS MARX

[*LA SOCIEDAD BURGUESA Y LA REVOLUCIÓN COMUNISTA*]

1. La *historia del nacimiento del Estado moderno,* o la *Revolución Francesa.*

La autoexaltación de la esencia política — confusión con el Estado antiguo. Actitud de los revolucionarios ante la sociedad burguesa. Duplicación de todos los elementos en la sociedad burguesa y en el Estado.

2. La *proclamación de los derechos humanos* y la *constitución del Estado.* La libertad individual y el poder público.

Libertad, igualdad y unidad. La soberanía del pueblo.

3. *El Estado* y la *sociedad burguesa.*

4. El *Estado representativo* y la *constitución.*

El Estado representativo constitucional y el Estado representativo democrático.

5. La *división de los poderes.* Poder legislativo y poder ejecutivo.

6. El *poder legislativo* y los cuerpos legislativos. Clubes políticos.

7. El *poder ejecutivo.* Centralización y jerarquía. Centralización y civilización política. Régimen federativo e industrialismo. La *administración del Estado* y la *administración municipal.*

8' El *poder judicial* y el *derecho.*

8" La *nacionalidad* y el *pueblo.*

9' Los *partidos políticos.*

9" El *derecho de sufragio,* la lucha por la *abolición* del Estado y de la sociedad burguesa.

CARLOS MARX

[*TESIS SOBRE FEUERBACH*] *

EL EGOÍSTA DIVINO, POR OPOSICIÓN AL HOMBRE EGOÍSTA

LA ILUSIÓN EN CUANTO A LA REVOLUCIÓN SOBRE EL ESTADO ANTIGUO

EL "CONCEPTO" *Y LA* "SUBSTANCIA"

LA REVOLUCIÓN = HISTORIA DE LOS ORÍGENES DEL ESTADO MODERNO

1. *AD FEUERBACH*

1

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa *(Gegenstand)*, la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto (Objekt) o de la contemplación (Anschauung)*, no como *actividad humana sensorial*, como *práctica*; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva (gegenständliche)*. Por eso, en *La esencia del cristianismo,* sólo se considera como auténticamente humano el comporta-

* Se trata, tal como se indica en la página 8 (Nota de la edición alemana), de la primera versión de las "Tesis sobre Feuerbach". El texto que Engels insertó como apéndice a su "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", presenta ciertas diferencias con respecto a la primera versión *(Nota de la edición española).*

miento teórico, y en cambio la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad "revolucionaria", de la actividad "crítico-práctica".

2

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico.* Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente *escolástico.*

3

La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella.

La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria.*

4

Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Así, pues, por

ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar teórica y prácticamente la primera.

5

Feuerbach no se da por satisfecho con el *pensamiento abstracto* y recurre a la *contemplación (Anschauung)*; pero no concibe lo sensorial como actividad sensorial-humana *práctica.*

6

Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia *humana.* Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1.° a prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado.*

2.° La esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo "genérico", como una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos.

7

Feuerbach no ve, por tanto, que el "sentimiento religioso" es, a su vez, un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad.

8

Toda vida social es esencialmente *práctica.* Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

9

Lo más a que puede llegar el materialismo contemplativo, es decir, el que no concibe lo sensorial como una actividad práctica, es a contemplar a los diversos individuos sueltos y a la sociedad civil.

10

El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil; el del materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad social.

11

Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo.*

CARLOS MARX

[*DE*
I. FEUERBACH]

Influencia de la división del trabajo sobre la ciencia.

Lo que es en el Estado, el derecho, la moral, etc., la *represión.*

Los burgueses tienen que buscar una expresión general [en la] ley, precisamente porque dominan como clase.*

Ciencia natural e historia.

No hay una historia de la política, del derecho, de la ciencia, etc., del arte, de la religión, etc.

Por qué los ideólogos lo vuelven todo del revés.

Religiosos, juristas, políticos.

Juristas, políticos (estadistas, en general), moralistas, religiosos.

Con respecto a esta subsección ideológica en una clase, 1) *sustantivación del asunto mediante la división del trabajo;* cada cual considera su oficio como lo verdadero. Acerca de las conexiones que median entre su oficio y la realidad se hacen ilusiones, tanto más necesariamente por cuanto esto está ya determinado por la naturaleza del oficio mismo. En la jurisprudencia, la política, etc., las relaciones se convierten conscientemente en conceptos; y, como no se remontan por sobre estas relaciones, también los conceptos de ellas son en su cabeza ideas fijas; el juez, por ejemplo, aplica el código, considerando por consiguiente la legislación como el verdadero propulsor activo.

Respeto por su mercancía, puesto que su oficio tiene que ver con lo general.

---

* A la "comunidad", tal como aparece en el Estado antiguo, en el régimen feudal, en la monarquía absoluta, a este vínculo corresponden, principalmente, las ideas religiosas (cat[ólicas]) *(Glosa marginal de Marx).*

Idea del derecho. Idea del Estado. En la conciencia *corriente* la cosa se vuelve del revés.

Religión es de antemano la conciencia de la *transcendencia,* [que] brota del deber ser *real.*

Este popular...

Tradición, para el derecho, la religión, etc.

Los individuos han arrancado siempre de sí, parten siempre de sí. Sus relaciones son relaciones de su proceso de vida real. ¿De dónde proviene el que sus relaciones se sustantiven con respecto a ellos?, ¿el que las potencias de su propia vida cobren sobre ellos tal supremacía?

En una palabra: *la división del trabajo,* cuya fase depende de la fuerza productiva desarrollada en cada período.

Propiedad comunal.

Propiedad de la tierra, feudal, moderna.

Propiedad por estamentos. Propiedad manufacturera, capital industrial.

FEDERICO ENGELS

FEUERBACH

a) Toda la filosofía de Feuerbach se reduce a: 1) filosofía de la naturaleza — adoración pasiva, postrarse arrobado de hinojos ante la grandeza y la omnipotencia de la naturaleza. 2) Antropología, y concretamente α) fisiología, donde no se dice nada nuevo más que lo que ya dijeran los materialistas acerca de la unidad de cuerpo y alma, solamente que no de un modo tan mecánico, en cambio de manera algo más superabundante. β) Psicología, toda una serie de exultantes ditirambos sobre el amor, análogos al canto de la naturaleza; por lo demás, nada nuevo. 3) Moral, postulado de ajustarse al concepto "del hombre", *impuissance mise en action.** Consúltese § 54, pág. 81: "La actitud moral y racional del hombre ante el estómago consiste en no considerarlo como algo animal, sino como algo humano". § 61: "El hombre..., como ser moral" y las muchas cháchacharas sobre moral en la *Esencia del cristianismo.*

b) El que los hombres, en la etapa de desarrollo actual sólo pueden satisfacer sus necesidades dentro de la sociedad, el que ya de antemano, desde el momento mismo en que existen, los hombres necesitan unos de otros y sólo pueden desarrollar sus necesidades, sus capacidades, etc., manteniendo intercambio entre sí, lo expresa Feuerbach diciendo que "el hombre individual *para sí no lleva en sí* la *esencia* del hombre", que "la *esencia* del hombre se contiene solamente en la comunidad, en la *unidad del hombre con el hombre,* unidad que, sin embargo, sólo descansa sobre la *realidad* de la *distinción* entre el yo y el tú. El hombre para sí es hombre (en sentido ordinario), el hombre *con* el hombre; la unidad *del yo y el tú es Dios*" (es decir, el hombre en sentido extraordinario). § § 61, 62, pág. 83. La filosofía llega hasta el punto de presentar como el más grande de los resultados, al final de su carrera, un hecho tan trivial como la indispensable necesidad del intercambio entre los hombres que está ya im-

* Impotencia puesta en acción *(N. de la ed.).*

plícita en la diferencia de sexos y sin cuyo conocimiento no habría llegado siquiera a engendrarse la segunda generación de hombres que en su día llegó a existir. Y, además, bajo la forma misteriosa de la "unidad del yo y el tú". Esta frase no habría sido posible si Feuerbach no hubiese pensado, en el acto sexual, en el acto de la procreación, que es κατ'ἐξοχήν* la comunidad del yo y el tú.** Y, en la medida en que su comunidad tiene carácter *práctico*, se limita al acto sexual y a entender sobre pensamientos y problemas filosóficos, la "verdadera dialéctica", § 64, el diálogo, a "*engendrar* al hombre, tanto al espiritual como al físico", pág. 67. De qué hace después este hombre "*engendrado*", aparte de "*engendrar*" "física y espiritualmente" "a otros hombres", no se nos dice nada, y Feuerbach sólo conoce, además, el intercambio entre *dos*, "la verdad de que ningún ser por sí solo es un ser verdadero, perfecto y absoluto, de que la verdad y la perfección residen solamente en la unión, en la unidad de *dos* seres esencialmente iguales", págs. 83, 84.

c) El comienzo de la *Filosofía del futuro* demuestra en seguida la diferencia que media entre nosotros y él: § 1): "La tarea de la época moderna era la realización y la humanización de Dios, la transformación y disolución de la teología en la antropología". *Cfr.* "La negación de la teología es *la esencia* de la época moderna". *Philosophie der Zukunft*, pág. 23.

d) La diferencia que Feuerbach establece entre catolicismo y protestantismo, § 2, catolicismo: "teología", "se preocupa de lo que Dios es en sí", tiene una "tendencia especulativa y contemplativa", el protestantismo es mera cristología, confía a Dios a sí mismo, la especulación y la contemplación de la filosofía; constituye solamente una división del trabajo que responde a una necesidad nacida de una ciencia

---

* Por antonomasia *(N. de la ed.)*.

** En efecto, puesto que el hombre = cabeza + corazón y para representar *al* hombre hacen falta dos, tenemos que el uno actúa en el intercambio como *cabeza* y el otro como *corazón*: *hombre* y *mujer*. De otro modo, no se comprendería por qué *dos* son algo más humano que uno solo. El individuo sansimoniano. *(Nota de pie de página de Engels)*.

poco desarrollada. Partiendo de esta simple necesidad *dentro de la teología* explica Feuerbach el protestantismo, a lo que luego se enlaza, espontáneamente, una historia independiente de la filosofía.

e) "El ser no es un concepto general, desligable de las cosas. Forma una unidad con lo que es... El ser es la posición de la esencia. *Lo que es mi esencia, eso es mi ser.* El pez es en el agua, pero de este ser no podemos separar su esencia. Ya el mismo lenguaje identifica esencia y ser. Solamente en la vida humana se desglosa el ser de la esencia, aunque *sólo en casos anómalos, desgraciados,* sucede que no se tiene el ser donde se tiene la esencia, y precisamente por esta separación no se está verdaderamente, con el alma, donde se está realmente con el cuerpo. Sólo allí donde está tu corazón, *estás tú.* Pero todas las cosas *—exceptuados los casos antinaturales—* están de buen grado allí y son de buen grado lo que son", pág. 47. Es, como se ve, un bello ditirambo a lo existente.

Exceptuados los casos antinaturales, pocos y anómalos, serás de buen grado, a los siete años, portero de una mina de carbón y trabajarás catorce horas al día, solo, en la oscuridad, y, siendo ése tu ser, ésa será también tu esencia. Y lo mismo *piecer** en un *selfactor.*** Es tu "esencia" el verte absorbido por una rama de trabajo. *Cfr.* "La esencia de la fe", pág. 11, "hambre insatisfecha", esta *a*

f) § 48, pág. 73. "El *medio* para unir en la misma esencia, sin contradicción, determinaciones opuestas o contradictorias, es solamente el *tiempo.* Así ocurre, por lo menos, con la esencia viva. Solamente así se manifiesta, por ejemplo, en el hombre la *contradicción* de que ahora me domine y me llene *esta* determinación, este propósito o una determinación distinta y directamente opuesta". Feuerbach llama a esto: 1) una contradicción, 2) una unión de contradicciones, y 3) sostiene que es el tiempo el que hace esto. Evidentemente, el tiempo ya "cumplido", pero siempre el tiempo, y no lo que sucede en él. Tesis = a la de que solamente en el tiempo es posible el cambio.

---

* Empalmador *(N. de la ed.).*

** Máquina automática (de hilar) *(N. de la ed.).*

TEXTOS SUPRIMIDOS POR MARX Y ENGELS

A esta segunda edición en castellano de "La ideología alemana" hemos agregado, en forma de notas, una serie de textos que fueron tachados (con rayas verticales) por Marx y Engels en el original, pero que, por constituir desarrollos de tesis contenidas en el texto, contribuyen a una mejor comprensión de éstas.

(1) [Pág. 12] Ninguna diferencia específica distingue al idealismo alemán de la ideología de todos los demás pueblos. También ésta considera que el mundo está regido por ideas, que las ideas y conceptos son principios determinantes, que ciertos pensamientos constituyen el misterio —accesible a los filósofos— del mundo real.

Hegel había llevado el idealismo positivo a su perfección. Para él no sólo se había transmutado todo el mundo material en un mundo de las ideas y toda la historia en una historia de las ideas. No se contenta con clasificar minuciosamente los objetos del pensamiento, sino que procura, asimismo, exponer el acto productivo.

Los filósofos alemanes, desadormecidos de su mundo onírico, protestan contra el mundo de las ideas que les [...] la representación del [...] real, viv[o...]

Los críticos filosóficos alemanes aseveran de consuno que las ideas, representaciones y conceptos hasta aquí han determinado y regido a los hombres reales, que el mundo real es un producto del mundo ideal. Esto, que ha acontecido hasta este preciso instante, debe, empero, modificarse. Tales críticos se diferencian entre sí según la manera en que quieren salvar al mundo de los hombres, el cual —a juicio de aquéllos— tanto pena bajo e[l] poder de sus propias ideas fijas; se diferencian en cuanto a qué ideas consideran fijas; coinciden en cuanto a la creencia de que el acto crítico de su pensamiento provocará necesariamente e[l] derrumbe de [lo] existente, vale decir, que tienen por suficiente su actividad cogitativa aislada o quieren conquistar la conciencia general.

La creencia de que el mundo real es [el] producto del mundo ideal, de que el mundo de las ideas [...]

Extraviados en su mundo hegeliano de las ideas, los filósofos alemanes protestan contra el dominio ejercido por los pensamientos, ideas, representaciones, que hasta el presente, según

su opinión, esto es, según la *ilusión de Hegel*, han producido, determinado, regido el mundo real. Interponen su protesta [y] sucumben [...]

Con arreglo al sistema de Hegel las ideas, pensamientos y conceptos han producido, determinado, regido la vida real de los hombres, su mundo material, sus relaciones efectivas. Sus levantiscos discípulos toman esto de él [...]

(2) [Pág. 16] Por ello, antes de entrar a la crítica particular de los diversos representantes de este movimiento, adelantaremos algunas consideraciones generales <. Estas consideraciones bastarán para caracterizar la actitud de nuestra crítica, en la medida en que ello sea necesario para la comprensión y fundamentación de las críticas particulares que se hallarán más adelante. Contraponemos estas consideraciones directamente a *Feuerbach* porque éste es el único que, cuando menos, ha realizado algún progreso y a cuyos escritos se puede acceder *de bonne foi* *> **, las cuales esclarecerán más de cerca las premisas ideológicas comunes a todos ellos.

1. *La ideología en general, y en particular la filosofía alemana*

Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia. La historia, considerada desde dos puntos de vista, puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos, con todo, no son separables: mientras existan hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente. No tocaremos aquí la historia de la naturaleza, las llamadas ciencias naturales; abordaremos en cambio la historia de los hombres, pues casi toda la ideología se reduce o a una concepción tergiversada de esta historia o a una abstracción total de ella. La propia ideología es tan sólo uno de los aspectos de esta historia.

(3) [Pág. 17] ...que entró en escena con la pretensión de ser la redentora absoluta del mundo, la que rescataría a éste de todo mal. A la religión, como causa última de todas las relaciones repugnantes a estos filósofos, se le consideró y trató permanentemente como a mortal enemiga.

4) [Pág. 19] El primer acto histórico de estos individuos, mediante el cual se distinguen de los animales, no es que piensan, sino que comienzan *a producir sus medios de vida*.

(5) [Pág. 19] Estas condiciones no sólo influyen decisivamente sobre la organización originaria, natural, de los hombres

---

* De buena fe. (N. de la ed.).

** El texto entre abrazaderas está tachado horizontalmente en el manuscrito. (N. de la ed.).

—o sea sus diferencias raciales—, sino también sobre todo su desarrollo o no-desarrollo ulterior, hasta el día de hoy.

(6) [Pág. 26] Las representaciones que estos individuos se forman, son representaciones acerca de su relación con la naturaleza o sobre su relación entre sí, o respecto a su propia índole. Salta a la vista que, en todos estos casos, tales representaciones son la expresión consciente —real o ilusoria— de su actividad y relaciones reales, de su producción, de su intercambio, de su organización política y social. La hipótesis contraria sólo es posible, entonces, si presumimos la existencia, fuera del espíritu de los individuos reales, condicionados materialmente, de otro espíritu aparte. Aunque la expresión consciente de las relaciones reales de estos individuos sea ilusoria, aunque en sus representaciones pongan de cabeza su realidad, ello se debe, a su vez, a su modo de actividad material limitado y a la consiguiente limitación de sus relaciones sociales.

(7) [Pág. 31] Mi relación con mi ambiente es mi conciencia.

(8) [Pág. 38] Hasta aquí hemos considerado principalmente sólo un aspecto de la actividad humana, la *transformación de la naturaleza* por los hombres. El otro aspecto, la *transformación de los hombres por los hombres*...

Origen del Estado y relación entre el Estado y la sociedad civil.

(9) [Pág. 49] Si aquí, con todo, abordamos más de cerca la historia, ello se debe a que los alemanes están acostumbrados a representarse bajo los términos historia e histórico no sólo lo real, sino todo lo posible, de lo cual precisamente San Bruno, con su "elocuencia de púlpito", aporta un brillante ejemplo.

(10) [Pág. 52] Estas "ideas dominantes" tendrán una forma tanto más general y amplia, cuanto más forzada se vea la clase dominante a presentar su interés como el de todos los miembros de la sociedad. La propia clase dominante sustenta, término medio, la concepción de que son estas ideas suyas las dominantes, y las distingue de las ideas dominantes de épocas anteriores sólo porque considera a las primeras como verdades eternas.

(11) [Pág. 8] ...la moder[na] forma de la actividad bajo la cual la dominación de la...

(12) [Pág. 82] Mientras que los comunistas todos, tanto en Francia como en Inglaterra y Alemania, desde hace tiempo están de acuerdo sobre esta necesidad de la revolución, San Bruno sigue devanando tranquilamente el hilo de sus sueños y sostiene que el "humanismo real", vale decir, el comunismo, sólo será colocado "en el lugar del espiritualismo" (que no tiene ningún lugar) para que se le tribute veneración. Entonces —prosigue su sueño— tendría seguramente que "alcanzarse la

salvación, la Tierra en el Cielo y el Cielo sobre la Tierra". (El teólogo nunca puede consolarse por su pérdida del cielo). "Entonces en las divinas armonías tintinearán la dicha y el deleite, de eternidad en eternidad" (p. 140). El santo Padre de la Iglesia se pasmará de asombro, empero, cuando sobre él alumbre el día en el que se cumplirá todo eso, el del Juicio Final: un día cuyos arreboles serán el resplandor en el cielo de las ciudades incendiadas, cuando en sus oídos resuenen —por debajo de las "divinas armonías"— la melodía de la Marsellesa y la Carmañola, con el obligado acompañamiento del retumbar de cañones y la guillotina marcando el compás; cuando la perversa "masa" brame "Ça ira, ça ira" y elimine a la "autoconciencia" mediante los faroles.* A San Bruno no lo ampara ni el justificativo más mínimo al esbozar ese cuadro edificante de la "dicha y el deleite, de eternidad en eternidad". Nos reservamos el placer de bosquejar a priori el comportamiento de San Bruno durante el día del Juicio Final. Es difícil decidir, asimismo, si los *prolétaires en révolution* debieran ser considerados como "substancia", como "masa" que quiere abatir a la crítica, o como "emanación" del espíritu, a la que por ahora le falta la consistencia necesaria para la digestión de los pensamientos bauerianos.

(13) [Pág. 93] El *Dottore Graziano*, alias Arnold Ruge, aparece por el foro, tratando de pasar por una "cabeza extraordinariamente sagaz y política" (Wigand, p. 92).

(14) [Pág. 121]

5. *San Bruno en su "carro triunfal"*

Antes de abandonar a nuestro Padre de la Iglesia "victorioso y seguro de su victoria", mezclémonos un momento entre la masa de curiosos, que acude con tanta presteza cuando él "guía su carro triunfal y cosecha nuevos triunfos" como cuando el general Tom Thumb practica una diversión con sus cuatro ponis. Si oímos tararear algunas canciones populares, la conclusión es que "se incluye en el concepto" del triunfo "en general", el [ser] recibido con canciones populares.

(15) [Pág. 159] ...y justamente como los aristócratas franceses se convirtieron tras la revolución en los maestros de danza de toda Europa, y como los lores ingleses encontrarán pronto su verdadero lugar como criadores de perros y caballerizos del mundo civilizado.

---

* La "Marsellesa", la "Carmañola" y "Ça ira": canciones políticas populares de la época de la Revolución Francesa. El estribillo de la última canción era: "Ça ira, ça ira, les aristocrates à la lanterne". (N. de la ed.).

(16) [Pág. 159] Stirner debiera, por el contrario, habernos expuesto cómo la civilización helénica subsistió largo tiempo, incluso después de su disolución; cómo, junto a ella, los romanos llegaron a la dominación mundial; qué hicieron en el mundo, en general; cómo se desarrolló y decayó la civilización romana y, finalmente, cómo el helenismo y el romanismo se disolvieron idealmente en el cristianismo, materialmente en la migración de los pueblos.

(18) [Pág. 229] con lo cual para él toda crítica "alcanza su último "propósito" y todos los gatos se vuelven pardos; con lo cual al mismo tiempo confiesa su ignorancia acerca de la base y el contenido *reales* de la dominación burguesa.

(19) [Pág. 248] [Nota al pie:] Proudhon, quien ya en 1841, a causa del salario igual de trabajo, de la condición obrera en general y de las demás inhibiciones económicas que se encuentran en este excelente escritor, criticó duramente a la publicación comunista "La Fraternité", y del cual los comunistas nada han aceptado, salvo su crítica de la propiedad.

(20) [Pág. 250] ¿Quién, a excepción de Stirner, es capaz de poner en la boca de los inmorales proletarios revolucionarios majaderías morales de este tipo? ¡A los proletarios, que, como lo sabe todo el mundo civilizado (al cual, por supuesto, no pertenece Berlín, que solamente es *culto*), abrigan la perversa intención no de "adquirir honradamente los goces", sino de conquistarlos!

(21) [Pág. 251] Y finalmente plantea a los comunistas [la] exigencia moral de que se dejen explotar tranquilamente, toda la eternidad, por los rentistas, comerciantes, industriales, etc., ¡porque ellos no pueden suprimir esa explotación sin, al mismo tiempo, aniquilar el "bienestar" de estos señores! *Jacques le bonhomme*, que aquí se erige en paladín del gran burgués, podría ahorrarse el trabajo de dirigir a los comunistas sermones moralistas que aquéllos pueden escuchar diariamente —y con mucho más vuelo— de sus propios "buenos burgueses".

(22) [Pág. 251] ...y precisamente por eso no tienen al respecto ningún empacho, porque el "bienestar de todos" como "individuo corpóreo" está por encima del "bienestar" de las clases sociales existentes hasta hoy. El "bienestar" del que el rentista disfruta como *rentista*, no es el "bienestar" del individuo en cuanto tal, sino el del rentista; no un bienestar individual, sino un bienestar general dentro de una clase.

(23) [Pág. 259] San Max intercala aquí de nuevo la ingeniosidad de apostar y simultánamente bajar el martillo, como si todo su sermón sobre los proletarios sublevados no fuese una infeliz parodia de Weitling y de su proletariado de ladrones, Weitling, uno de los pocos comunistas que San Max —gracias a los buenos oficios de Bluntschli— conoce.

(24) [Pág. 259] En Francia todos los comunistas reprochan a los sansimonianos y furieristas su pacifismo y se distinguen de ellos principalmente por su rechazo de toda "solución amistosa"; así como en Inglaterra los cartistas se diferencian de los socialistas principalmente por la misma piedra de toque.

(25) [Pág. 265] La propiedad privada real es precisamente la más general de todas, la que nada tiene que ver con la individualidad; es más, atropella y quebranta a esta última. En la medida en que valgo como propietario privado, no valgo como individuo, tesis que los matrimonios de conveniencias demuestran diariamente.

(26) [Pág. 289] [Aquí falta una continuación. Una hoja tachada, completamente roída por los ratones, contiene lo siguiente:] que es egoísta, su propia autonegación. Si él persigue un interés, niega la indiferencia respecto a este interés; si hace *algo*, niega el no-hacer. Nada más fácil [...] para Sancho, en su carácter de "egoísta en sentido vulgar", su piedra del escándalo, que exponer cómo siempre se niega a sí mismo, pues siempre niega lo contrario de lo que hace y nunca niega su verdadero interés.

Conforme a su teoría de la autonegación, Sancho puede exclamar, pág. 80: "¿Entonces el altruismo es irreal y en ninguna parte se le halla? ¡Por el contrario, nada es más corriente!"

Nos congratulamos, en verdad, a[nte el "altruismo"] de la conciencia de los pequeños [burgueses] alemanes.

De inmediato nos brinda un buen ejemplo de este altruismo, mientras a u[n] Orfanatorio - F[rancke. O'Connell, San Bon]ifa[c]io[, Robespierre, Theodor Kôrner...]

O'Connell, [...], como en Inglaterra lo saben hasta los niños. Sólo en Alemania, y particularmente en Berlín, puede alguien imaginarse todavía que O'Connell sea "altruista"; O'Connell, que "trabaja incansablemente" para acomodar a sus hijos bastardos y aumentar su patrimonio, que no trocó de balde su remunerativa práctica de la abogacía (10.000 libras anuales) por la (especialmente en Irlanda, donde no encontró la menor competencia inicial) aun mucho más remuneradora de un agitador (20[000]-30.000 libras anuales), que como *middleman** explota despiadamente a los campesinos irlandeses y los hace vivir entre los cerdos, mientras que él, el Rey Dan, mantiene una corte principesca en su palacio de Merrion Square y desde allí gime sin cesar por la miseria de esos campesinos, "pues a él lo arrebata el anhelo"; que impulsa al movimiento precisamente lo necesario para asegurar su tributo nacional y su posición

* En Irlanda, persona que arrienda a un terrateniente una parcela y la subarrienda a su vez por una renta mayor. (N. de la ed.).

como jefe, y que cada año, tras la percepción del tributo, suspende toda agitación con tal de dedicarse a la buena vida en su finca rural de Derrynane. Por su añeja charlatanería jurídica y su explotación, extremadamente desvergonzada, de todo movimiento en el que ha tomado parte, O'Connell, pese a su utilidad de antaño, se ha vuelto despreciable hasta para el burgués inglés.

Es claro, por lo demás, que San Max, como descubridor del egoísmo, tiene un gran interés en demostrar el dominio del altruismo en el mundo precedente. Por eso enuncia también (Wigand, pág. 165) la gran tesis de que el mundo "desde hace siglos no es egoísta". Cuando más, al egoísta se le permite hacer su aparición de tanto en tanto como *avant-coureur** de Stirner y "hacer caer a los pueblos en la trampa".

(27) [Pág. 291] Esta manía alcanza el colmo de la ridiculez en la historia, donde, naturalmente, la época posterior tiene una conciencia diferente respecto a la anterior de la que ésta tuvo acerca de sí misma, y donde por ejemplo los griegos tenían de sí mismos la conciencia de los griegos, no la que nosotros tenemos de ellos, y donde el reproche a los griegos, de por qué ellos no llegaron a tener nuestra conciencia respecto a ellos mismos, esto es, "la conciencia de lo que eran realmente", se resuelve en el reproche de por qué eran griegos.

(28) [Pág. 297] Los comunistas, al atacar la base material sobre la cual reposa la hasta ahora necesaria fijeza de los apetitos o ideas, son los únicos mediante cuya acción histórica se realizará efectivamente la fluidificación de los apetitos e ideas vueltos fijos, con lo cual ésta dejará de ser, como en todos los moralistas anteriores "hasta llegar a" Stirner, un impotente mandamiento moral. La organización comunista opera de dos maneras sobre los apetitos que las condiciones actuales producen en el individuo: una parte de esos apetitos, a saber, aquellos que existen bajo cualesquiera condiciones y sólo en cuanto a su forma y orientación son modificados por las diferentes condiciones sociales, también se modificará —bajo esta forma de sociedad— sólo en cuanto se le dará los medios para su desarrollo normal; otra parte, por el contrario, justamente los apetitos que deben su origen sólo a determinada forma de sociedad, a determinadas condiciones de pro[ducción] y de circulación, serán totalmente despojados de sus condiciones de vida. Qué [apetitos], bajo la [organ]ización comunista, meramente se modificarán y [cuáles] serán [eliminados], [se] podrá [determinar sólo de] manera [práct]ica, mediante la [modificación de los "apetitos" rea]les, prácticos[,] no mediante compara[ciones con condiciones h]istóricas [anteriores].

---

* **Precursor. (N. de la ed.).**

[Naturalmente, las] dos expres[iones: "apetitos" y "fijos"], que [hasta aquí hemos usado, con el objeto] de [poder] refutar a Stirner respecto [a este hec]ho ["único",] son absolutamente impropias. El hecho de que en la sociedad actual un individuo pueda satisfacer una necesidad sacrificando todas las demás, y de que esto "no debiera ser", y de que esto ocurre *plus ou moins** a todos los individuos del mundo actual y de que, por ello, se vuelva imposible el desarrollo libre de todo el individuo, lo expresa Stirner, debido a su cabal ignorancia de la conexión empírica entre este hecho y el orden mundial existente, mediante la frase de que en el egoísta no uno consigo mismo "los apetitos se vuelven fijos". Un apetito, por el mero hecho de su existencia, es ya algo "fijo", y sólo a San Max y consortes se les puede ocurrir que por ejemplo su impulso sexual no sea "fijo", cuando lo es y sólo puede dejar de serlo mediante la castración o la impotencia. Toda necesidad que yace bajo un "apetito" es también algo "fijo", y San Max, pese a todos sus esfuerzos, no logra anular esa "fijeza" y, pongamos por caso, llegar a no tener que comer según espacios "fijos" de tiempo. Los comunistas tampoco se proponen abolir esta fijeza de sus apetitos y necesidades, al contrario de lo que en el mundo de su delirio les imputa Stirner a ellos y a todos los demás hombres; aspiran tan sólo a tal organización de la producción y la circulación que les posibilite la satisfacción normal —vale decir, limitada sólo por las propias necesidades— de todas las necesidades.

(29) [Pág. 299] En realidad todo esto constituye sólo una expresión ampulosa de la actitud del burgués, que vigila cada una de sus propias emociones, no sea que le resulte dañina, pero que por otra parte fanfarronea acerca de una masa de cualidades —como por ejemplo el celo filantrópico— respecto a las cuales tiene que conducirse "heladamente frío, incrédulo y como el más inconciliable enemigo", de tal modo que no se pierda allí a sí mismo como propietario, sino que quede como el propietario de la filantropía. Pero San Max sacrifica la propiedad, ante la cual se conduce como "el más inconciliable enemigo", en aras de su cavilante yo, de su reflexión, mientras que el burgués siempre sacrifica sus tendencias y apetitos en aras de un interés real determinado

(30) [Pág. 302] Por lo demás, cuando San Max hace decir a "un alto oficial prusiano": "Cada prusiano lleva su gendarme en el corazón", esto debe entenderse así: el gendarme del rey; sólo el "egoísta uno consigo mismo" lleva *su propio* gendarme en el corazón.

(31) [Pág. 306] San Max reconoce, en un pasaje profano poste[rior], que el Yo recibe del mundo un "estímulo" (fichtiano). Que los comunistas intenten colocar bajo su control este "estímulo" —el cual, naturalmente, si uno no se conforma con

la mera locución, se vuelve un "estímulo" complejísimo y múltiplemente determinado—, ciertamente a San Max le resulta un pensamiento demasiado audaz como para poder admitirlo.

(32) [Pág. 335] Acerca de esta clase de misión, donde una de las condiciones de vida de una clase es destacada por los individuos integrantes de esa clase y caracterizada como exigencia general para todos los hombres, donde el burgués convierte a la política y la moralidad, de cuya existencia no puede prescindir, en misión de todos los hombres, ya hemos hablado largamente más arriba.

(33) [Pág. 338] No puedes vivir, ni comer, ni dormir, ni moverte, ni hacer cualquier cosa, sin fijarte al mismo tiempo un destino, una misión; una teoría que, por tanto, no parte del fijarse un destino, una misión, como se pretendía, sino por el contrario de cada manifestación de vida, hasta convertir a la vida misma en una "misión".

(34) [Pág. 351] Hasta el presente los filósofos definen de dos maneras distintas la libertad: de una parte como poder, como dominio sobre las circunstancias y las condiciones en las que vive un individuo —por todos los materialistas—; de otra parte como autodeterminación, como desembarazo respecto al mundo real, como meramente imaginaria libertad del espíritu —por todos los idealistas, en particular los alemanes—. Tras ver hace un momento, en la "Fenomenología", cómo el verdadero egoísta de San Max buscaba su egoísmo en la disociación, en el producirse del desembarazo, de la libertad idealista, resulta divertido ver que en el capítulo de la propia individualidad postula la definición contraria, el poder respecto a las circunstancias que lo determinan, la libertad materialista contra el desembarazo.

(35) [Pág. 370] La representación que en general Saint Jacques le bonhomme se forma acerca de un tribunal, se desprende de que aduce el ejemplo del Tribunal Superior de Censura, el cual puede ser considerado un tribunal, en el mejor de los casos, según la representación prusiana; un tribunal que sólo dicta medidas administrativas, que no fija castigos ni dirime pleitos civiles. Que dos condiciones de producción completamente distintas sirven de base a los individuos, allí donde la justicia y la administración están separadas y allí donde se superponen patriarcalmente, no inquieta a un santo que siempre tiene que habérselas con el individuo *real*.

Las ecuaciones de arriba se transforman en "misión", "destino", "tarea", mandamientos morales que San Max lanza tonante contra la angustiada conciencia de su fiel criado Szeliga, a quien, como buen suboficial prusiano (su propio "gendarme" habla en él) trata de "Él". Mantenga Él sin desmedro su derecho a comer, etc. Nadie ha "desmedrado" nunca el *derecho* de

los proletarios a comer, aunque "de suyo" se entiende que muy a menudo no pueden "ejercerlo".

(36) [Pág. 391] Nota 5. "Se realiza un esfuerzo para distinguir la *ley* de la orden arbitraria, de una *ordenanza*... Sólo la ley referente al comercio humano... es una *declaración de voluntad*, por ende una orden (ordenanza)", pág. 256. "...Pueda alguien aclarar, por cierto, lo que él quiera consentir, y por ende prohibir lo contrario mediante una ley, y de no ser así tratará al contraventor como su enemigo... Yo debo consentir que Me trate como su enemigo, pero nunca que Me maneje como a su creatura, ni que convierta a su razón o también su sinrazón en Mi pauta", pág. 256. Por lo tanto aquí nuestro Sancho nada tiene que objetar contra la ley, ya que ésta trata al contraventor como *enemigo*. La enemistad contra la ley se refiere sólo a la forma, no al contenido. Toda ley represiva que lo amenace con la horca o con [el suplicio de] la rueda le resulta perfectamente correcta en cuanto puede considerarla como una declaración de guerra. Para tranquilizar a San Sancho basta concederle el honor de considerarle como enemigo y no cual creatura. En la realidad él es, cuando más, el *enemigo "del* hombre", pero *la* creatura de las condiciones berlinesas.

(37) [Pág. 392] Que la obstinación de un individuo se sienta mañana oprimida por la ley que ayer ayudó a promulgar, depende de que hayan surgido nuevas circunstancias o de que sus intereses hayan cambiado tanto que la ley promulgada ayer no corresponda ya a estos intereses modificados. Si estas nuevas circunstancias operan sobre los intereses de la clase dominante en su conjunto, esta clase modificará la ley; si obran sólo sobre individuos, por supuesto la mayoría hace caso omiso de la aversión de aquéllos.

Pertrechado con esta libertad de la aversión, Sancho, gracias a la voluntad de los otros, puede ahora restablecer la limitación a la voluntad de un individuo, lo que constituye precisamente la base de la concepción idealista del Estado a la que aludiéramos más arriba.

"Ciertamente, todo se trastornaría si cada cual pudiera hacer lo que quiera... ¿Quién dijo, pues, que cualquiera puede hacer todo?" (sabiamente se omite aquí "lo que quiera").

"¡Vuélvase cada uno de vosotros un Yo omnipotente!", discursea el egoísta uno consigo mismo.

"¿Para qué", prosigue, "para qué existes, pues, si no necesitas condescender en todo? Defiéndete, y nadie Te hará nada a Ti", p. 259, y, para borrar el último vestigio de la diferencia, pone detrás del "Ti" aun "algunos millones" "en su defensa", de tal manera que toda su cogitación pueda servir como "desmañado" comienzo de una teoría del Estado en sentido rusoniano.

(38) [Pág. 417] A este disparate arriba Sancho porque toma la expresión ideológica, jurídica, de la propiedad burguesa por la propiedad burguesa real y no se puede explicar por qué esta ilusión suya se resiste a coincidir con la realidad.

(39) [Pág. 438] De nuevo pasa por alto aquí que la "expoliación" y "agiotización" de los trabajadores en el mundo moderno se funda sobre su carencia de posesiones y que esta carencia se halla en contradicción directa con la expresión, atribuida bajo cuerda por él a los burgueses liberales [...] a los burgueses liberales que, mediante la parcelación de la propiedad rústica, pretenden que otorgan propiedad a cada uno.

(40) [Pág. 440] Ellos podían haberse "entendido" de antemano. Que tan sólo la competencia vuelve posible en general un "entendimiento" (para usar este término moral); que de un "entendimiento" sanchesco entre todos no puede ni hablarse, a causa de los intereses de clase contrapuestos, no quita el sueño mayormente a nuestro santo. En suma, los filósofos alemanes tienen a su propia y menuda miseria local por histórico-mundial, mientras se imaginan que a las amplísimas condiciones históricas sólo les ha faltado su propia sabiduría para poner en orden la cosa y acelerar todo debidamente. Hasta dónde se puede llegar con tales fantasías, lo vemos en nuestro Sancho.

(41) [Pág. 440] "Ellos" deben "entenderse" respecto a una panadería pública. Que en cada época e incluso bajo condiciones diferentes estos "ellos", estos "todos", son individuos diferentes con intereses diferentes naturalmente no le importa en absoluto a nuestro Sancho. En general, los individuos de toda la historia precedente han incurrido siempre en la falta de no apropiarse desde un principio de esta superastuta "sagacidad" con la que nuestros filósofos alemanes charlatanean a posteriori sobre aquéllos.

(42) [Pág. 454] Es el viejo precepto del pequeño burgués, según el cual todo marcha mucho mejor cuando cada uno trata de conseguir lo más posible para sí y se desentiende en lo demás de lo que ocurre en el mundo.

(43) [Pág. 462] En Francia promedialmente se produce más que en la Pomerania Ulterior. Según Michel Chevalier, en Francia, si se distribuye la producción anual íntegra entre la población, ello da un resultado de 97 francos per cápita, lo que para una familia hace...

(44) [Pág. 470] Si Sancho hubiese querido decir algo serio con sus frases, tendría que haber considerado la división del trabajo. Sabiamente se dispensa de ello y acepta sin reservas la división existente del trabajo para explotarla en beneficio de su "asociación". Una mayor aproximación al tema le habría permitido encontrar que no se suprime la división del trabajo "sacándosela de la cabeza". La lucha de los filósofos contra la "substancia" y su desatención completa de la división del tra-

bajo —la base material de la cual ha surgido el fantasma de la substancia— demuestran precisamente que estos héroes sólo aspiran al aniquilamiento de las frases, y de ninguna manera a la transformación de las condiciones, condiciones de las cuales tales frases tenían que surgir.

(45) [Pág. 500] En la Edad Media los disfrutes estaban totalmente clasificados: a cada estamento correspondían disfrutes especiales y una forma especial de disfrutar. La nobleza era el estamento que tenía el privilegio de disfrutar exclusivamente, mientras que en la burguesía ya existía la división entre el trabajo y el disfrute y éste se hallaba subordinado al trabajo. Los siervos, la clase destinada exclusivamente al trabajo, tenían poquísimos y limitadísimos disfrutes, que les llegaban de modo fortuito, dependían del humor de sus señores y de otras circunstancias eventuales y apenas pueden ser tenidos en cuenta. Bajo el dominio de la burguesía los disfrutes adoptaron su forma de las clases de la sociedad. Los disfrutes de la burguesía se ajustan al material que esta clase ha producido en sus diversos estadios de desarrollo, y reciben, tanto de los individuos como de la persistente subordinación del disfrute al lucro, ese carácter aburrido que aún hoy conservan. Los disfrutes del proletariado derivan su índole actualmente brutal, por un lado de la necesidad de disfrute que la larga jornada laboral lleva a un máximo, y por el otro de la limitación cuantitativa y cualitativa de los disfrutes accesibles al proletariado. Los disfrutes de todos los estamentos y clases precedentes, en suma, tenían que ser o infantiles o agotadores y brutales, porque siempre estaban divorciados de la actividad vital conjunta, del verdadero contenido de la vida del individuo, y por ello se reducían, más o menos, a que se adjudicara un contenido aparente a una actividad huera y baladí. La crítica de estos disfrutes precedentes no podía surgir, naturalmente, hasta tanto la antítesis entre la burguesía y el proletariado se desarrollara a tal punto que también fueran sometidos a crítica el modo de producción y el de intercambio hasta ahora existentes.

ÍNDICES

NOTAS

1 *Ley licinia agraria*. Ley presentada, según la tradición, a los comicios romanos por el tribuno del pueblo Cayo Licinio Estolón en el año 366 a.n.e., por virtud de la cual ningún ciudadano podía poseer más de 500 yugadas (126 hectáreas, aproximadamente) de tierras comunales. La ley disponía, al mismo tiempo, que los terratenientes, además de los esclavos, debían emplear en el cultivo de los campos determinada cantidad de trabajadores libres. 23.

2 *Anti-Corn-Law-League* (Liga contra los impuestos sobre la importación de cereales). Los fabricantes de Inglaterra se agruparon en esta liga para luchar por la abolición de los aranceles aduaneros que gravaban la importación de trigo; la liga desplegó una intensa agitación durante los años de 1838 a 1846-49. 55.

3 *Santa Casa*. Nombre que se daba a la cárcel de la Inquisición, en España; se emplea también, a veces, para designar la residencia del Gran Inquisidor. 93.

4 *Cuestión de Oregón*. La zona de Oregón, en la costa norteamericana del Pacífico, era reclamada conjuntamente por los Estados Unidos y por Gran Bretaña, que la reivindicaba como perteneciente a sus dominios coloniales del Canadá. El 15 de junio de 1846, ambas potencias llegaron a un acuerdo sobre la división de esta zona, señalando como línea fronteriza el grado 49 de latitud Norte. 99.

5 *Girondinos*. Miembros del partido de la burguesía industrial y comercial, durante la Revolución Francesa de 1789-94. Este partido preconizaba la conveniencia de llegar a un acuerdo con la monarquía. Recibió su nombre del departamento de la Gironda, de donde procedían sus diputados más relevantes.

Termidorianos. Miembros del partido contrarrevolucionario de la gran burguesía que derrocó a Robespierre el 9 de termidor del año II de la Revolución Francesa (27 de julio de 1794).

Habits bleus (Casacas azules). Nombre que se daba a los soldados del ejército revolucionario, por el color de sus uniformes; en sentido amplio, los republicanos, por oposición a los realistas, a quienes se llamaba "los blancos".

Sansculottes. Se llamaba así, en un principio, a los demócratas burgueses, porque no usaban "culottes" (calzones hasta la rodilla), como los aristócratas, sino pantalones largos. Más

tarde, el nombre se aplicó a los sectores revolucionarios de las masas populares. 205, 206.

6 *Hansa* o Liga Hanseática. Agrupación de varias ciudades del Norte de Alemania y el Báltico (Lübeck, Hamburgo, Riga y otras), que se mantuvo desde los siglos XIII a XVII, con fines de monopolio marítimo y comercial. 224.

7 *Cercle Social* (Círculo Social). Agrupación formada por francmasones, que luchó sin éxito contra el Club de los Jacobinos. 229.

8 *Ius talionis* (el derecho del talión). Derecho a buscar reparación cometiendo un daño igual al sufrido ("ojo por ojo y diente por diente"); se llamaba también así al castigo inferido al delincuente en el miembro con que había delinquido (por ejemplo, cortándole al perjuro el brazo con que había jurado).

Gewere. Nombre que se daba en derecho germánico a la posesión que era, al mismo tiempo, la manifestación exterior de los derechos reales (propiedad, etc.). Como medio de aplicación del principio germánico de la manifestación exterior de los derechos reales, la Gewere servía de fundamento a la doctrina del derecho de propiedad y de los demás derechos sobre las cosas, en el derecho germánico antiguo.

Compensatio (compensación). El saldar mutuamente dos demandas en contrario.

Sastifactio (satisfacción). La reparación recibida por un daño sufrido; se daba también este nombre al arreglo a que se llegaba con un acreedor, ofreciéndole en pago otra prestación que no fuera la adeudada.

Leges barbarorum (*Leyes de los bárbaros*) Compilación de normas del derecho consuetudinario (principalmente, de derecho penal y procesal), de algunas tribus germánicas, recogidas por escrito durante la migración de los pueblos y después de ella.

Consuetudines feudorum (Costumbres feudales). Compilación del derecho feudal de la Edad Media, realizada en la ciudad italiana de Bolonia en el último tercio del siglo XII. 403.

9 *Pandectas*. Uno de los nombres que se daba al *Corpus iuris civilis* o codificación del derecho privado, ordenada por el emperador bizantino Justiniano en el siglo VI, y que recogía mas más importantes del derecho romano. 431.

10 *Lettres patentes* (Cartas patentes o manifiestas). Decretos de los reyes de Francia en aplicación, confirmación o interpretación de las leyes. 436.

11 *Falansterios*. "Nombre que se daba a las colonias socialistas proyectadas por Charles Fourier" (F. Engels). 451.

ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO

Se citan las ediciones utilizadas por Marx y Engels, en todos los casos en que ha sido posible identificarlas

Aikin, J. A., *Description of the Country from 30 to 40 Miles round Manchester* ["Descripción del país en un radio de 30 a 40 millas alrededor de Manchester"], Londres, 1795. 67, 113, 115.

Allgemeine Literatur-Zeitung ["Gaceta General de la Literatura"], revista mensual, ed. por Bruno Bauer, tomos I-II, Charlotemburgo, 1844. 111, 119, 311.

Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik ["Inéditos sobre la filosofía y la publicística alemana más modernas"], ed. por Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge y algunas otras personas no mencionadas, 2 vols., Zurich y Winterthur, 1843. 395.

Appel à la France ["Llamamiento a Francia"]. V. *Lourdoueix*.

Arndt, Ernst Moritz, *Erinnerungen aus dem äusseren Leben* ["Recuerdos de la vida exterior"], Leipzig, 1840. 415.

Arnim, Bettina von, *Dies Buch gehört dem König* ["Este libro pertenece al rey"], 2 partes, Berlín, 1843. 395.

"À un Catholique. Sur la vie et le caractère de Saint-Simon" ["A un Católico. Sobre la vida y el carácter de Saint-Simon"] (anónimo), en *L'Organisateur*, núm. 40 (año primero), 19 de mayo de 1830. 597.

Bacon, Francis, *Opera Omnia* ["Obras completas"], Francoforti ad. M. 1665.

—*Works* ["Obras"], 5 vols., Londres, 1765. 197.

Barère de Vieuzac, Bertrand, *Le point du jour, ou Résultat de ce qui s'est passé la veille à l'Assemblée nationale* ["Al despuntar el alba, o resultados de lo que sucedió ayer en la Asamblea nacional"], red. por Bertrand Barère, 2 vols., París, 19 de junio de 1789 a 2 de octubre de 1791. 205.

Bauer, Bruno, *"Characteristik Ludwig Feuerbachs"* ["Caracterización de Ludwig Feuerbach"], en *Wigand's Vierteljahrsschrift* ["Revista trimestral de Wigand"], 1845, tomo tercero, págs. 86-146. 47, 97-121, 540-541.

—*Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten* ["El cristianismo descubierto. Un recuerdo del siglo XVIII y una aportación

a la crisis del XIX"], Zurich y Winterthur, 1843. 100.

Bauer Bruno, *"Ludwig Feuerbach"*, en *Norddeutsche Blätter* ["Hojas del Norte de Alemania"], 1844, cuad. 4. 97-98.

—*Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts* ["Historia de la política, la cultura y la ilustración del siglo XVIII"], 2 vols., Charlotemburgo, 1843-1845. 44.

—*Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* ["La justa causa de la libertad y mi propio asunto"], Zurich y Winterthur, 1842. 98.

—*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* ["Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos"], tomo I. Leipzig, 1841. 100-115.

—(anónimo) *Kritik über Hinrichs "politische Vorlesungen"* ["Crítica sobre las «Lecciones políticas» de Hinrich"] en *Allgemeine Literatur-Zeitung* ["Gaceta General de la Literatura"], 1844, cuad. I, págs. 29-31, 112.

—(anónimo) *"Neueste Schriften über die Judenfrage"* ["Escritos recientes sobre la cuestión judía"], en *Allgemeine Literatur - Zeitung* ["Gaceta General de la Literatura"], 1844, cuad. I, págs. 1-17; cuad. IV, págs. 10-19. 115.

—(anónimo) *"Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?"* ["¿Cuál es el objeto actual de la crítica?"], en *Allgemeine Literatur - Zeitung* ["Gaceta General de la Literatura"], 1844, cuad. VIII, págs. 22-30, 115.

Bauer, Edgar, *"Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution"* ["Bailly y los primeros días de la Revolución Francesa"], en B. y E. Bauer, *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Revolution* ["Cosas memorables para la historia de la época moderna, desde la revolución"], Charlotemburgo, 1843. 395.

—*Die liberalen Bestrebungen Deutschlands* ["Las aspiraciones liberales de Alemania"], 2 cuadernos, Zurich, 1843. 395.

Bauer, Bruno y Edgar, *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Revolution* ["Cosas memorables para la historia de la época moderna, desde la revolución"], 7 vols., Charlotemburgo, 1843. 229, 395.

Bayrhoffer, Karl Theodor, *Die Idee und Geschichte der Philosophie* ["La idea e historia de la filosofía"], Leipzig, 1838. 210.

Beaulieu, Claude François, *Essais historiques sur les causes et les effets de la Révolution de France* ["Ensayos históricos sobre las causas y los efectos de la Revolución Francesa"], París, 1801-1803. 205.

Becker, A. *"Vorrede"* ["Prólogo"] a Georg Kuhlmann, *Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden* ["El Nuevo Mundo o el Reino del Espíritu sobre la Tierra"]. 649-652, 657.

—*Die Volksphilosophie unserer Tage* ["La filosofía popular

de nuestros días"], Neumünster, 1843. 395.
Beiträge zum Feldzuge der Kritik ["Contribuciones a la campaña de la crítica"]. V. *Norddeutsche Blätter*.
Blanc, Louis, *Histoire de dix ans*. 1830-1840 ["Historia de diez años. 1830 - 1840"], 5 vols., París, 1841. 228.
Bluntschli, *Informe* de. V. Kommunisten.
Boisguillebert, Pierre le Pesant, "*Le détail de la France. Le cause de la diminution de ses biens, et la facilité du remède*" ["Informe circunstanciado sobre Francia. La causa de la disminución de sus bienes y la facilidad del remedio"], en Eugène Daire, *Économistes Financiers du XVIIIe siècle* ["Economistas financieros del siglo XVIII"], París, 1843. 229.
—"*Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs où l'on découvre la fausse idée qui règne dans le monde à l'égard de ces trois articles*" ["Disertación sobre la naturaleza de las riquezas, del dinero y de los impuestos, donde se pone de manifiesto la falsa idea que impera en el mundo acerca de estos tres temas"], en Daire, *Économistes*. 229.
—"*Factum de la France, ou moyens très faciles de rétablir les finances de l'État*" ["Polémica sobre Francia, o medios muy fáciles para restablecer la hacienda del Estado"], en Daire, *Économistes*. 229.
—"*Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains tant par rapport au public qu'à toutes les conditions d'un État*" ["Tratado de la naturaleza, cultivo, comercio e interés de los cereales, tanto en lo que se refiere al público como a todas las condiciones de un Estado"], en Daire, *Économistes*. 229.
Bonald, Louis Gabriel Ambroise, *Œuvres complètes* ["Obras completas"], 12 vols., París, 1817-1819. 409.
Brissot, Jacques Pierre, *Mémoires* ["Memorias"], 4 vols., París, 1830. 229.
Browning, G. *The Domestic and Financial Condition of Great Britain; preceded by a Brief Sketch of the Foreign Policy; and of the Statistics and Politics of France, Russia, Austria and Prussia* ["La situación política interior y financiera de Gran Bretaña, precedida por un breve esbozo sobre su política exterior y de las estadísticas y la política de Francia, Rusia, Austria y Prusia"], Londres, 1834. 209.
Buhl, Ludwig, *Geschichte der zehn Jahre 1830 - 1840 von Louis Blanc* ["Historia de los diez años 1830-1840, por L. B".], trad. del francés, 5 vols., Berlín, 1844. 228.
Bürgerbuch ["Libro cívico"]. V. *Deutsches Bürgerbuch*.

Cabet, Étienne, *Ma ligne droite, ou le vrai chemin de salut pour le peuple* ["Mi línea recta, o el verdadero camino de salvación para el pueblo"], París, 1841. 564.
—*Voyage en Icarie* ["Viaje Icaria"], París, 1842. [illegible] 631-644.

—*Réfutation des doctrines de l'Atelier* ["Refutación de las doctrinas del Taller"], París, 1842. 260.

Camoens, *Os Lusiadas* ["Los Lusiadas"]. 512-513.

Carriere, Moriz, *Der Kölner Dom als freie deutsche Kirche. Gedanken über Nationalität, Kunst und Religion beim Wiederbeginn des Baus* ["La catedral de Colonia como iglesia alemana libre. Pensamientos sobre nacionalidad, arte y religión, al reanudarse las obras"], Stuttgart, 1943. 395.

Cervantes Saavedra, Miguel de, *Primera y segunda partes del Ingenioso Hidalgo Don Quixote de la Mancha*, en Bruselas, 1616. 237-238, 269, 271, 275-277, 313, 317, 358, 405-408, 437-438, 507, 531, 539.

César, Julio, *De Bello Gallico* ["Sobre la guerra de las Galias"]. 532.

Clementis Alexandrini (Clemente de Alejandría), *Opera* ["Obras"], ed. Dindorf, Colonia, 1688. 158.

Code Napoléon (Código de Napoleón o Código civil francés), Segunda edición, París, 1807. 163, 430, 640.

Comte, Charles, *Traité de législation, ou Exposition des lois générales suivant lesquelles les peuples prospèrent, dépérissent ou restent stationnaires* ["Tratado de la legislación, o Exposición de las leyes generales con arreglo a las cuales prosperan, decaen o se estancan los pueblos"], 4 vols., París, 1826-1827. 360.

Comunismo, Socialismo y Humanismo. V. Semming.

Comunistas, Los, en Suiza. V. *Kommunisten*.

Constant, Benjamin, *De l'esprit des conquêtes et de l'usurpation dans leur rapports avec la civilisation européenne* ["Sobre el espíritu de conquista y usurpación, en sus relaciones con la civilización europea"], 4ª ed., París, 1814. 409.

Cooper, Thomas, *Lectures on the Elements of Political Economy* ["Lecciones sobre los elementos de la economía política"]. Columbia, 1826. 443.

Courier, P. L., *Œuvres complètes* ["Obras completas"], 4 vols., París, 1829-1830. 557.

—*Pamphlets politiques et littéraires* ["Escritos polémicos políticos y literarios"], 2 vols., París, 1831. 557.

Chamisso, Adalbert von, *Werke* ["Obras"], 1822. 372.

Charivari, red. por E. Maria Oettinger, Leipzig, 1842-1846. 179.

Chastellux, Fr. Jean de (anónimo), *De la Félicité publique, ou considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire* ["Sobre la dicha pública, o consideraciones sobre la suerte de los hombres en las diferentes épocas de la historia"], 2 vols., Amsterdam, 1772. 553.

Cherbuliez, Antoine-Élisé, *Riche ou pauvre, exposition succincte des causes et des effets de la distribution actuelle des richesses sociales* ["Rico o pobre. Exposición sucinta de las causas y los efectos de la actual distribución de la riqueza social"], París, 1841. 77.

Chevalier, Michel, *Cours d'économie politique fait au Collège de France. Année 1841-1842* ["Curso de economía política, explicado en el Colegio de Francia, año 1841-1842"], París, 1842. 617.

Chevalier, Michel, *Lettres sur l'Amérique du Nord* ["Cartas sobre Norteamérica"], París, 1836.354.

Démocratie Pacifique ["La Democracia pacífica"], ed. por Victor Considérant, París, publicado en 1843-1851. 553.

Destutt de Tracy, *Traité de la volonté et de ses effets* ["Tratado de la voluntad y de sus efectos"], 5 vols., París, 1826. 263.

Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst ["Anales alemanes de ciencia y arte"], Leipzig, 1841-1842. 44, 115.

Deutsches Bürgerbuch für 1845 ["El libro cívico alemán de 1845"], ed. por Püttmann, Darmstadt, 1845. 551, 583, 590-591, 595, 644.

Deutsch - Französische Jahrbücher ["Anales Franco-Alemanes"], eds. por Arnold Ruge y Karl Marx, entregas 1 y 2. París, 1844. 228-229, 235, 240, 273, 395, 624.

Deux Amis de la liberté. V. Kerversau.

Dictionnaire de l'Académie ["Diccionario de la Academia"]. 357.

Diogenes Laertius, *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem* ["Sobre las vidas, ideas y sentencias de los filósofos más ilustres, diez libros"], ed. Hübner, Leipzig, 1823-1833. 153-156.

Duchâtel, Charles-Marie-Tanneguy, *De la charité dans ses raports avec l'état moral et le bien-être des classes inférieures de la société* ["Sobre la caridad, en sus relaciones con el estado moral y el bienestar de las clases inferiores de la sociedad"], París, 1829. 426.

Eden, Frederic Morton, *The State of the Poor: or an History of the Labouring Classes in England* ["La situación de los pobres, o Historia de las clases trabajadoras en Inglaterra"], 3 vols., Londres, 1797. 252.

L'Égalitaire, Journal de l'Organisation Sociale ["El Igualitario, Revista de la organización social"], año primero, junio 1840, núm. II. 237.

Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz ["Veintiún Pliegos desde Suiza"], eds. por Georg Herwegh, Zurich y Winterthur, 1843. 231, 395, 550, 559, 583, 591, 595.

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres ["Enciclopedia, o Diccionario razonado de ciencias, artes y oficios, por una sociedad de literatos"], publ. por M. Diderot y M. D'Alembert, 14 vols., París, 1751. 638.

Enfantin, Barthélemy-Prosper, *Économie politique et politique. Article extrait du Globe* ["Economía política y política. Artículo tomado del «Globo»"], París, 1831. 616.

Engels, Friedrich, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* ["Esbozo para una crítica de la economía polí-

tica"], en *Deutsch-Französische Jahrbücher* ["Anales Franco - Alemanes"], 1844. págs. 86-114. 240.

Engels, Friedrich, y Marx, Karl, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, Gegen Br. Bauer und Consorten* ["La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica crítica. Contra Br. Bauer y consortes"], Francfort, 1845. 99-100, 102, 107, 109, 111-118, 167, 243, 311, 578, 645.

Ewald, Joh. Ludwig, *Der gute Jüngling, Gatte und Vater oder Mittel um es zu werden* ["El buen joven, esposo y padre, o medios para llegar a serlo"], 2 vols., Francfort, 1804. 132.

"Familie, Die heilige, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Br. Bauer und Consorten. Von F. Engels und K. Marx. Frankfurt, 1845" (anónimo), en *Westphälisches Dampfboot* ["El Vapor Vestfaliano"], año I, 1945, págs. 206-214. 116-118.

Félicité, de la. V. *Chastellux.*

Feuerbach, Ludwig, *Geschichte der neueren Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie* ["Historia de la filosofía moderna. Exposición, desarrollo y crítica de la filosofía de Leibniz"], Ansbach, 1837. 98.

—*Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit* ["Pierre Bayle. Contribución a la historia de la filosofía y de la humanidad"], Ansbach, 1938. 98.

—*Grundsätze der Philosophie der Zukunft* ["Principios de la filosofía del futuro"], Zurich y Winterthur, 1843. 45, 102, 222, 538, 672-673.

—*"Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie"* ["Tesis provisionales para la reforma de la filosofía"], en *Anekdkota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* ["Inéditos sobre la filosofía y publicística alemanas más modernas"], tomo II, págs. 62-86. 181, 222.

—*Das Wesen des Christentums* ["La esencia del cristianismo"], 2ª edición aumentada, Leipzig, 1843. 98, 275, 593, 665, 671.

—(anónimo), *Über das "Wesen des Christentums" in Beziehung auf den "Einzigen und sein Eigentum"* ["Sobre la «Esencia del cristianismo», en relación con «El Único y su propiedad»"], en *Wigand's Vierteljahrsschrift* ["Revista trimestral de Wigand"], 1845, tomo segundo, págs. 193-205. 45.

—*Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum "Wesen des Christentums"* ["La esencia de la fe, en el sentido de Lutero. Contribución a la «Esencia del cristianismo»"], Leipzig. 1944 271-272.

—(anónimo), *Zur Kritik der positiven Philosophie"* ["Sobre la crítica de la «filosofía positiva»"], en *Hallische Jahrbücher* ["Anales de Halle"], 1838, núms. 289-293. 98.

Fiévée, Joseph, *Correspondance politique et administrative, commencée au mois de mai 1814 et dédiée a M. le Comte de Blacas l'Aulpes* ["Corres-

pondencia política y administrativa, iniciada en el mes de mayo de 1814 y dedicada al señor Conde de Blacas l'Aulpes"], partes 1-15, París, 1815-1819. 408.

Fourier, Charles, *La fausse industrie* ["La falsa industria"], París, 1835. 237.

—*Théorie de l'unité universelle. Publiée par la Société pour la propagande et la réalisation de la théorie de Fourier* ["Teoría de la unidad universal. Publicada por la Sociedad para la Propaganda y Aplicación de la Teoría de Fourier"], 4 vols., París, 1843. 497.

—*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* [""Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales"], París, 1841. 619.

—*Traité de l'association domestique-agricole* ["Tratado de la asociación doméstico-agrícola"], 2 vols., París, 1822. 619.

Friedrich Wilhelm IV. und Morelly ["Federico Guillermo IV y Morelly"] (anónimo), en *Vorwärts!* ["¡Adelante!"], revista alemana de París, 1844, núm. 87, págs. 2-3. 643.

Gazette, La, de la France ["La Gaceta de Francia"], París. 409.

Gellert, Christian Fürchtegott, *Fabeln und Erzählungen* ["Fábulas y cuentos"], t. I, Leipzig, 1748; t. II, 2ª ed., Leipzig, 1751. 454.

Globe, Le. Journal de la doctrine saintsimonienne ["El Globo. Revista de la doctrina sansimoniana"], por Michel Chevalier, Carnot, Barrault Duveyrier, 18 de enero de 1831 - 20 de abril de 1832. 614.

Godwin, William, *Enquiry concerning Political Justice, and its Influence on Morals and Happiness* ["Investigación sobre la justicia política y su influencia sobre la moral y la dicha"], 2 vols., Londres, 1796. 480.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Fausto* I. 47, 388, 496, 520.

Grün, Karl, *Feuerbach und die Socialisten* ["Feuerbach y los socialistas"], en *Deutsches Bürgerbuch für 1845* ["El Libro cívico alemán para 1845"], págs. 49-75. 590.

—*Geschichte der Gesellschaft. Von Theodor Mundt (Berlin, M. Simion, 1844)* ["Historia de la sociedad. Por Theodor Mundt..."] en *Neue Anekdota* ["Nuevos Inéditos"], págs. 122-123. 557, 587.

—*Politik und Sozialismus* ["Política y socialismo"], en *Rheinische Jahrbücher* ["Anales Renanos"], 1845, tomo I, págs. 98-114. 624.

—*Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien* ["El movimiento social en Francia y Bélgica. Cartas y estudios"], Darmstadt, 1845. 587, 646.

Guizot, François - Pierre - Guillaume, *Histoire de la civilisation en France, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'en 1789* ["Historia de la civilización en Francia, desde la caída del Imperio Romano hasta 1789"], Bruselas, 1839. 252.

Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst ["Anales de Halle de

ciencia y arte alemanes"], año primero, Leipzig, 1838. 44, 616.

Hegel, G. W. F., *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* ["Enciclopedia de las ciencias filosóficas, en sus lineamientos fundamentales"], Heidelberg, 1830. 142, 162, 280.

—*Grundlinien der Philosophie des Rechts* ["Líneas fundamentales de la filosofía del derecho"], Berlín, 1821. 239, 373, 385-386, 579.

—*Phänomenologie des Geistes* ["Fenomenología del espíritu"], Berlín. 1841. 96, 116, 148, 152, 174, 177, 223, 488, 592.

—*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ["Lecciones de historia de la filosofía"], tomo III, 2ª edición, Berlín, 1843. 164, 172, 192, 195, 197, 199-200.

—*Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil* ["Lecciones de filosofía de la naturaleza, como segunda parte de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas en sus lineamientos fundamentales. Segunda parte"]. Berlín, 141.

—*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* ["Lecciones de filosofía de la historia"], Berlín, 1837. 54, 158, 186-187, 189, 193-194, 200.

—*Vorlesungen über die Philosophie der Religion* ["Lecciones de filosofía de la religión"], tomo II, Berlín 1832. 195, 119-200.

—*Wissenschaft der Logik* ["Ciencia de la lógica"], Nuremberg, 1812. 270, 280, 309; 322, 592.

Heine, Heinrich, *Deutschland. Ein Wintermärchen* ["Alemania. Cuento invernal"], 1844. 565.

—*Harzreise* ["Viaje al Harz"], 1824. 392.

—*Lyrisches Intermezzo* ["Intermedio lírico"], 1822-1823. 552.

—*Sonette. An A. W. von Schlegel* ["Sonetos, dedicados a A. W. von Schl."], 485.

—*Sonette und vermischte Gedichte* ["Sonetos y poesías varias"]. 485.

—*Zeitgedichte* ["Poesías sobre temas de la época"]. 560.

Hess, Moses, *Europäische Triarchie* ["La triarquía europea"], Leipzig, 1841. 395.

—*Die letzten Philosophen* ["Los últimos filósofos"], Darmstadt, 1845. 119-120, 273, 302.

—*Philosophie der Tat* ["Filosofía de la acción"] en *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* ["Veintiún Pliegos desde Suiza"], págs. 309-331. 559, 595.

—*Sozialismus und Communismus* ["Socialismo y Comunismo"], en *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* ["Veintiún Pliegos desde Suiza"], págs. 74-91. 591, 595, 644.

—*Über die Noth in unserer Gesellschaft und deren Abhülfe* ["Sobre la miseria en nuestra sociedad, y sus remedios"], en *Deutsches Bürgerbuch für 1845* ["El Libro cívico alemán para 1845"], págs. 22-48. 595.

—*Über die sozialistische Bewegung in Deutschland* ["Sobre

de la historia de Francia. 1787-1818"], París, 1820. 205.

Montheil, Amans-Alexis, *Histoire des Français des divers états aux cinq derniers siècles* ["Historia de los franceses de los diversos estados, en los cinco últimos siglos"], 10 vols., 1828. 252, 404.

Montjoie, Christophe Félix Louis, *Histoire de la conjuration de Maximilien Robespierre* ["Historia de la conspiración de M. Robespierre"], París, 1795. 205.

Morelly, *Code de la nature. Avec l'analyse raisonnée du système social de Morelly par Villegardelle* ["Código de la naturaleza. Con el análisis razonado del sistema social de Morelly, por Villegardelle"], París, 1841. 642-643.

Morelly, *Code de la Nature* ["Código de la naturaleza"], extractos en *Vorwärts! Pariser Deutsche Zeitschrift* ["Adelante! Revista Alemana de París"], 1844, núm. 72, págs. 3 y 4, núm. 73, págs. 2-4. 642.

M. R. V. Régnier d'Estourbet.

Mundt, Theodor, *Geschichte der Gesellschaft* ["Historia de la sociedad"], 1844. 587-588.

Nauwerck, Karl, *Über die Theilnahme am Staate* ["Sobre la participación en el Estado"], Leipzig. 1844. 395.

Neue Anekdota ["Nuevos Inéditos"], ed. por Karl Grün, Darmstadt, 1845. 583, 591, 595.

Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung. 1844 und 1846. Mit Beiträgen von Bruno und Edgar Bauer, A. Fränkel, L. Köppen, Szeliga u. A. ["Páginas del Norte de Alemania de crítica, literatura y entretenimiento. Con artículos de B. y E. B., A. F., L. K., S. y otros"], Berlín, 1846, editado bajo el título de *Beiträge zum Feldzuge der Kritik* ["Contribuciones a la campaña de la crítica"]. 311.

Nougaret, Pierre Jean Baptiste, *Histoire des prisons de Paris et des départements; contenant des mémoires rares et précieux, le tout pour servir à l'histoire de la révolution française... Rédigé et publié par...* ["Historia de las cárceles de París y de los departamentos, en que se contienen documentos raros y preciosos, todo ello para servir a la historia de la Revolución Francesa... Redactado y editado por..."], París, 1797. 205.

Oelckers, Theodor, *Die Bewegung des Socialismus und Communismus* ["El movimiento del socialismo y el comunismo"], Leipzig, 1844. 544.

L'Organisateur. Journal de la doctrine de Saint-Simon ["El Organizador, Revista de la doctrina de Saint-Simon"]. 597, 614.

Pereire, J., *Leçons sur l'industrie et les finances* ["Lecciones sobre la industria y las finanzas"], París, 1832. 267.

Pfister, J. C., *"Geschichte der Teutschen. Nach den Quellen"* ["Historia de los teutones, conforme a las fuentes"], en *Geschichte der europäischen Staaten* ["Histo-

ria de los estados europeos"]. ed. por A. H. L. Heeren y F. A. Ukert, 5 vols., Hamburgo, 1829-1833. 277.

Pinto, Isaac, *Lettre sur la Jalousie du Commerce, où l'on prouve que l'intérêt des puissances commerçants ne se croise point, mais qu'elles ont un intérêt commun à leur bonheur réciproque et à la conservation de la paix* ["Carta sobre la rivalidad comercial, en la que se demuestra que el interés de las potencias comerciales no es encontrado, sino que todas ellas se hallan igualmente interesadas en su dicha mutua y en el mantenimiento de la paz"], Amsterdam, 1771. 67.

Preussen seit der Einsetzung Arndt's bis zur Absetzung Bauers ["Prusia, desde la instauración de Arndt hasta la destitución de Bauer" (anónimo), en *"Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz"* ["Veintiún Pliegos desde Suiza"], págs. 1-32. 231.

Producteur, Le, Journal philosophique de l'industrie, des sciences et des beaux-arts ["El Productor, Revista filosófica de la industria, las ciencias y las bellas artes"], 1825-1826. 613.

Proudhon, P. J., *De la création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique* ["De la creación del orden en la humanidad, o principios de organización política"], París, 1843. 645.

—*Qu'est-ce que la propriété? ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement* ["¿Qué es la propiedad?, o investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno"], París, 1840. 395, 506, 681.

Rabelais, François, *Œuvres* ["Obras"], París, 1837. 221.

Recht, *Über das des Freigesprochenen, eine Ausfertigung des wider ihn ergangenen Erkenntnisses zu verlangen* ["Sobre el derecho del reo absuelto a exigir un testimonio de las pruebas presentadas contra él"] (anónimo), en *Wigand's Vierteljahrsschrift* ["Revista trimestral de Wigand"], 1845, volumen cuarto, págs. 326-329. 101-102.

Régnier d'Estourbet, Hippolyte (seudónimo: *M. R.*), *Histoire du clergé de la France pendant la révolution* ["Historia del clero de Francia durante la revolución"], París, 1828. 205.

Reichardt, Carl [A. F. Wöniger], *"Schriften über den Pauperismus. Die Gründe des wachsenden Pauperismus"* ["Escritos sobre el pauperismo. Las razones del incremento del pauperismo"], en *Allgemeine Literatur-Zeitung* ["Gaceta General de la Literatura", 1844, tomo I, cuad. I, págs. 17-29. 252.

Revue des deux Mondes ["Revista de los dos Mundos"]. 617.

Reybaud, Louis, *Études sur les Réformateurs ou Socialistes Modernes* ["Estudios sobre los reformadores o socialistas modernos"], 3 vols., tomo I, Bruselas, 1844. 597, 617.

Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform ["Anales Renanos para la reforma social"], editados con la colaboración de varios, por Hermann Püttmann, tomo I,

se von Paris. Kritik von..." [*"Eugène Sue,* Los misterios de París. Crítica de..."], en *Allgemeine Literatur-Zeitung* ["Gaceta General de la Literatura"], 1844, cuad. 7, págs. 8-48. 343.

Villegardelle, V. *Morelly.*
Vorwärts! Pariser Deutsche Zeitschrift ["¡Adelante! Revista Alemana de París"], 1844, núms. 72, 73 y 87. 643.
Vossische Zeitung. Berlinische Zeitung von Staats— und gelehrten Sachen ["La revista de Voss. Revista berlinesa sobre asuntos políticos y de cultura"], fundada en 1704. 389, 395, 440.

Wade, John, *History of the Middle and Working Classes with a Popular Exposition of the Economical and Political Principles which have influenced Past and Present Condition of the Industrious Orders* ["Historia de las clases medias y trabajadoras, con una exposición popular sobre los principios económicos y políticos que han influido sobre las condiciones pasadas y actuales de las clases trabajadoras"], Londres, 1835. 232.
Watts, John, *The Facts and Fictions of Political Economists: being a Review of the Principles of the Science, separating the True from the False* ["Los hechos y las ficciones de los economistas políticos; un examen de los principios de la ciencia, separando lo verdadero de lo falso"], Manchester, 1842. 242.
Weitling, Wilhelm, *Garantien der Harmonie und Freiheit* ["Garantías de la armonía y la libertad"], 1842. 237, 552.
—*Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte* ["La humanidad tal como es y lo que debiera ser"] 1838. 552-553.
Westphälische Dampfboot, Das, eine Monatsschrift, redigirt von Dr. Otto Lüning ["El Vapor Vestfaliano, revista mensual ed. por O. L."], año primero, Bielefeld, 1845. 92.
Wigand's Vierteljahrsschrift ["Revista trimestral de Wigand"], tomos 2-4, Leipzig, 1845. 91, 680, 683.

ÍNDICE DE NOMBRES

(1794 - 1871). Sansimoniano francés. 597, 605.

Rohmer, Friedrich (1814-1856). Escritor filosófico y político alemán; formaba parte del círculo de Bluntschli. 656.

Roland, Manon-Jeanne Phlipon (1754-1793). Escritora y activista de la revolución burguesa de Francia de 1789; girondina. 205.

Rotteck, Karl von (1775-1840). Historiador y político liberal alemán. 418.

Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778). Escritor francés, el más importante ideólogo de la pequeña burguesía revolucionaria antes de la Revolución Francesa. Aunque profesaba todavía las ideas de la Ilustración, combatió, sin embargo, el racionalismo de esta tendencia. Glorifica el estado de naturaleza de la igualdad primitiva. Según él, el desarrollo de la civilización conduce a la máxima exaltación de la desigualdad en la monarquía absoluta y, al mismo tiempo y por ello mismo, a la nueva igualdad del contrato social, que en él es solamente una expresión ideológica de las relaciones de la producción capitalista de mercancías, que son, formalmente, relaciones contractuales. Fundamenta el derecho del pueblo al derrocamiento violento de los déspotas. Sus obras pedagógicas y políticas ejercieron una influencia considerable sobre sus contemporáneos. Los jacobinos, por ejemplo Robespierre, veían en él a su precursor teórico. 479-480, 437-438, 687.

Ruge, Arnold (1802-1880). Publicista radical alemán; hegeliano de izquierda; editó en unión de Marx los "Anales Franco-Alemanes"; en 1848-1849, miembro de la Asamblea Nacional de Francfort, donde militó en la extrema izquierda; en la emigración londinense, uno de los dirigentes del ala democrática pequeñoburguesa; en la década del sesenta selló las paces con el nacionalismo bismarquiano. 137, 273, 287, 678.

Rumford, Benjamin Thompson, conde de (1753-1814). Oficial y aventurero inglés; ministro de Estado en Baviera; filósofo; inventor de la llamada sopa de Rumford. 272, 314.

Rutenberg, Adolf (1808-1869). Miembro dirigente de los neohegelianos berlineses; en 1842, redactor de la "Gaceta Renana"; en 1848, miembro de la "Gaceta Nacional" de Berlín; en los últimos años de su vida, redactor del periódico, titulado "Anunciador Real de Prusia". 395.

Saint-Just, Louis-Antoine-Léon (1767 - 1794). Revolucionario francés, resuelto partidario de Robespierre. 204, 206, 283, 397, 482.

Saint - Simon, Claude Henri, conde de (1760-1825). Socialista utópico francés. "Uno de los tres grandes utopistas (Saint-Simon, Fourier, Owen), representantes de los intereses del proletariado... Con su mirada genial, de gran alcance, supo adelan-

ÍNDICE DE CONCEPTOS

ÍNDICE GENERAL

Apéndice

Índices

ESTA OBRA, RUBLICADA POR

EDICIONES GRIJALBO, S. A.

TERMINÓSE DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES
DE GRÁFICAS ROMÁN, S. A., DE BARCELONA,
EL DÍA 10 DE MARZO
DE 1974